Global Africa nº 3, 2023

GLOBAL AFRICA



Upana-Afrika,
Utafiti wa Kiafrika na
Changamoto za Kimataifa

Pan-africanism,
African Research
and Global Challenges

Panafricanisme,
recherche africaine
et enjeux globaux

البان أفريقيا و البحوث الأفريقية
و القضايا العالمية

À PROPOS

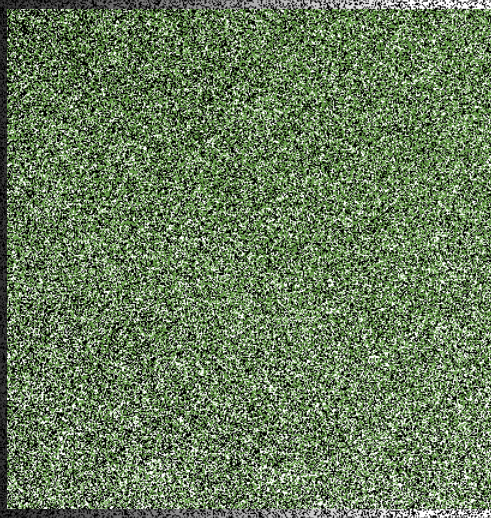
La revue *Global Africa* accueille des réflexions sur les enjeux globaux et leurs défis saisis à partir de l'Afrique et de ses diasporas. Ce contexte de défis anciens, nouveaux et futurs est celui dans lequel il faut penser de manière critique le Continent et ses trajectoires sociales, politiques, culturelles, économiques, scientifiques.

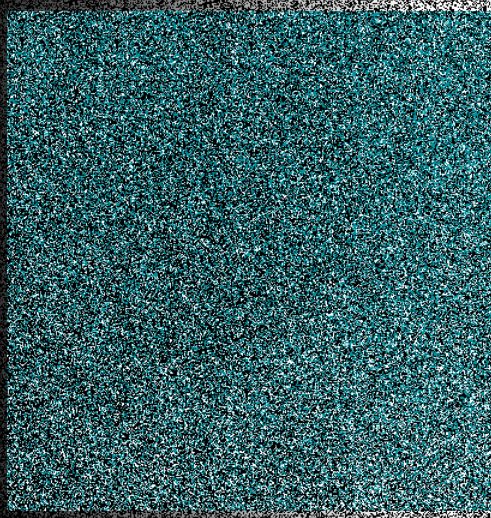
Global Africa est portée par le Laboratoire d'Analyse des Sociétés et Pouvoirs / Afrique – Diasporas (LASPAD) de l'Université Gaston Berger de Saint-Louis, au Sénégal avec l'Institut de recherche pour le développement (IRD) en France, le Laboratoire d'Études et de recherche sur les dynamiques sociales et le développement local (LASDEL) au Niger et l'Université internationale de Rabat (UIR) au Maroc. *Global Africa* est une revue pluridisciplinaire, à partir et au-delà du champ des sciences sociales, et publie des textes originaux et/ou traduits en français, arabe, anglais et swahili. En prise avec les enjeux globaux, soucieuse de s'inscrire dans la « science de la durabilité » et dans la recherche prospective, *Global Africa* est un lieu d'analyses et de débats sur la place de l'Afrique dans le Monde.

Dans l'optique de renforcer l'écosystème de la publication de savoirs scientifiques en Afrique, les textes publiés par *Global Africa* répondent à une exigence majeure : investir des sujets qui font progresser les connaissances, la compréhension du réel, dans un champ qu'il soit disciplinaire ou thématique, ceci à partir de constructions théoriques et conceptuelles ainsi que de données empiriques solides, éprouvées. A titre d'exemple, sont attendues à la fois des contributions originales et critiques sur les problématiques inscrites dans les agendas internationaux (sécurité humaine, migrations, santé, éducation, environnement, ressources naturelles, démographie, genre, inégalités, urbanisation, démocratie, etc.), et des réflexions sur les rationalités, les valeurs et les pratiques à l'œuvre dans la problématisation même de questions ayant la prétention de dessiner les "trajectoires de développement" du Continent. Mieux encore, les enjeux éthiques, politiques et économiques liés à la quatrième révolution industrielle, qu'il s'agisse d'intelligence artificielle, de big data, de trans-post-humanisme, de nanotechnologies, de technologies numériques, de biopolitique, de gouvernance mondiale, de société de contrôle etc. seront explorés à partir du Continent. De ce point de vue, *Global Africa* considère que pour penser le monde d'aujourd'hui et celui à venir, il est fécond de mettre en dialogue les sciences humaines et sociales avec les sciences digitales.

Au-delà des incantations à l'interdisciplinarité, l'objectif est concrètement d'accueillir des analyses émanant de divers espaces disciplinaires dès lors que – dans une démarche réflexive ou appliquée – elles permettent d'enrichir les réflexions qui visent à comprendre les dynamiques à l'œuvre sur le Continent. Située dans le champ des études globales, la revue accorde pourtant une grande attention à ce qui se passe au niveau local. *Global Africa* juge indispensable de s'approprier des sujets qui font écho à des préoccupations « locales », émanant du corps social – qu'il s'agisse des personnes ou des groupes qui les vivent quotidiennement ou qui les organisent et les gouvernent – y compris celles des femmes, des jeunes et des personnes marginalisées. La revue s'ouvre dès lors aux arts, cultures, techniques et savoirs extra académiques, en discutant avec des experts reconnus dans leur domaine.

La gouvernance de *Global Africa* repose sur un dispositif de programmation et d'évaluation scientifique autonome -engageant un comité de rédaction, un conseil scientifique, et un collège d'évaluateurs externes anonymes- qui aboutit, après un travail éditorial scrupuleux géré par un dispositif de production éditoriale, de traduction et de diffusion assuré par le LASPAD (Université Gaston-Berger de Saint-Louis), à une livraison de haute qualité scientifique. Disponible en ligne en open access, *Global Africa* publie quatre fois par an un numéro thématique, incluant des textes hors dossier (varias), des points de vue d'experts en prise avec l'actualité et des recensions d'ouvrages.






Responsable éditorial
Mouhamed K. Amoussa

Responsable traduction
Fatimatou Dia

Traductions en français
Moussa Kane

Traductions en anglais
Moussa Kane

Traductions en arabe
Mohamed Jouili a traduit les résumés, les biographies et le fil iconographique
Ahmed Jouini a traduit l'éditorial et l'introduction

Traductions en swahili
Elvis Gakunzi

Copy editing et relecture en français
Stéphanie Quillon

Copy editing et relecture en anglais
Cheikh Thiam
Mjiba Frehiwot
Yankhoba Seydi

Révision des textes en arabe
Mohamed Jouili

Iconographie
Mame Penda Ba

Maquette
Mouhamed K. Amoussa

Crédits photographiques
Nos plus vifs remerciements vont à Babacar Touré Mandémory, artiste photographe qui a partagé avec nous la série dénommée "Thiaroye-sur-Mer : terre d'émigration". Le journaliste Souleymane Ndiaye a accompagné Touré Mandémory et a rédigé les textes de la série. Nous profitons de ce numéro pour rendre un vibrant hommage posthume à un journaliste exceptionnel qui a formé des générations d'auteurs.

Le logo de Global Africa est emprunté au signe Nsibidi qui représente le savoir et le partage.

Le collège des évaluateurs étant anonyme, nous ne publions pas les noms de ses membres. Nous adressons nos chaleureux remerciements à l'ensemble des évaluateurs pour leur disponibilité et leurs fécondes contributions.

Revue *Global Africa*
numéro 3
Septembre 2023
Périodicité : *quatre numéros annuels*
(deux pour les deux premières années 2022, 2023)
Propriété *: Université Gaston Berger, Sénégal*
Éditeur : *Université Gaston Berger, Sénégal*
Directeur de la publication : Magatte Ndiaye, *Recteur de l'Université Gaston Berger*
ISSN : 3020-0458

Programmation et évaluation

Coordinateurs du numéro
Cheikh Thiam
Mjiba Frehiwot

Comité de rédaction
Mame-Penda Ba *(Rédactrice en chef), Science politique, Université Gaston Berger*
Toussaint Kafarhire Murhula, *Sc. po, ASAA, ULC, UPN*
Uchenna Okeja, *Philosophie, Rhodes University*
Olivier Dangles, *Biodiversité, Sc. de la durabilité, IRD*
Sara Mejdoubi, *Linguiste, UIR*
Faisal Garba, *Sociologie, UCT*
Mohamed Jouili, *Anthropologie, ULM*
Nadine Machikou, *Sc. politique, Université de Yaoundé*
Frédérique Louveau, *Anthropologie, UGB*
Mireille Razafindrakoto, *Économie, IRD*
Philippe Lavigne-Delville, *Anthropologie, IRD*

Secrétaire de rédaction
Fatimatou Dia

Conseil scientifique
Akosua Adomako Ampofo *(Présidente), Gender studies, ASAA*
Paul Tiyambe Zeleza, *Économie, USIU*
Souleymane Bachir Diagne, *Philosophie, CU*
Mamadou Diouf, *Histoire, CU*
Cecelia Lynch, *Science politique, UCI*
Estienne Rodary, *Géographie et science politique, IRD*
Célestin Monga, *Économie, World Bank/Harvard*
Bouchra Sidi Hida, *Sc. soc. et gouvernance, Codesria*
Philippe Peycam, *Histoire, IIAS*
Ibrahima Thioub, *Histoire, UCAD*
Fatima Sadiqi, *Ling. études de genre, Université de Fes*
Cheikh Thiam, *Etudes africaines, Amherst College*
François Roubaud, *Économie, IRD*
Felwine Sarr, *Économie, Duke University*
Steffan Ouma, *Géographie, University of Bayreuth*
Fatou Sow, *Gender studies, CNRS/UCAD*
Pap Ndiaye, *Histoire, SciencePo / MNHI*
Foued Laroussi, *Linguistique, Université de Rouen*
Zahia Jouirou, *Études islamiques et religions comparées, Université de La Manouba*
Ibrahima Kane, *Sciences sociales des religions, OSF/UA*
Reda Benkirane, *Université M.VI Polytechniques*
Walter Mignolo, *Anthropologie, Duke University*
Dominique Darbon, *Science politique, LAM*
Mbissane Ngom, *Droit, UGB*
Fatima Harrak, *Histoire et science politique, Institut d'études africaines, Université Mohammed V*

La lecture des articles en arabe suit la numérotation de page de l'ensemble de la revue, de gauche à droite.

Global Africa est une revue en libre accès distribuée selon les termes de la licence d'attribution Creative Commons Attribution Non-Commercial (CC BY-NC 4.0) (https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0). Cette licence autorise l'utilisation, la distribution et la reproduction sur tout support, sauf à des fins commerciales, à condition que l'œuvre originale soit correctement citée.

GLOBAL AFRICA

البان أفريقيا و البحوث الإفريقية و القضايا العالمية

Panafricanisme, recherche africaine et enjeux globaux

Pan-africanism, African Research and Global Challenges

Upana-Afrika, Utafiti wa Kiafrika na Changamoto za Kimataifa

Sommaire

Panafricanisme, recherche africaine et enjeux globaux

Éditorial
Lagos 1980 et le droit des Africain.e.s à la science — 6 - 8

Catalogue des résumés — 18 - 28

Souleymane Ndiaye — 30 - 32
Thiaroye-sur-Mer, terre d'émigration
Les plaies béantes de l'émigration clandestine

Cheikh Thiam, Mjiba Frehiwot — 44 - 58
La question du panafricanisme
Liberté épistémique, production de savoirs et décolonialité

Chikouna Cissé — 76 - 85
Joseph Ki-Zerbo et le Cames : une histoire panafricaine de reconquête de soi

Patrick H Moneyang, Charles Gueboguo — 96 - 109
« Queeriser » l'Afrique par l'*homo inclusio africanus* :
une lecture des Aquatiques d'Osvalde Lewat, Grand prix panafricain de littérature

Marian Nur Goni — 124 - 136
« Un travail de termites »
Relire la dimension panafricaine des gestes patrimoniaux de Joseph Murumbi

Mahama Ouedraogo — 152 - 160
L'Esti (éducation, science, technologie, innovation),
un levier pour le développement africain

Nathanaël Assam Otya'a — 171 - 188
Décoloniser l'inclusion : Panafricanisme et peuples autochtones pygmées d'Afrique

Elizabeth Abena Osei and Kwabena Opoku-Agyemang — 208 - 220
Les futurs africains de Nnedi Okorafor : Sankofa et les échos du panafricanisme

Abdoulaye Issaka MAGA — 235 - 241
Recherche et coopération scientifique : actions et ambitions de la Cedeao

Bamba Ndiaye — 251 - 267
L'activisme social africain et la montée du néo panafricanisme :
un regard sur le sommet de l'Upec

Alioune Fall — 285 - 297
Les pièges de l'(anti)essentialisme :
le panafricanisme, l'afropolitanisme et la condition globale des Noirs

Pan-africanism,
African Research and Global Challenges

Upana-Afrika,
Utafiti wa Kiafrika na Changamoto za Kimataifa

البان أفريقيا و البحوث الأفريقية و القضايا العالمية

Editorial 9 - 11 12 - 14 15 - 17
Lagos 1980 and the right of Africans to science

Abstracts Catalog 18 - 28 18 - 28 18 - 28

Souleymane Ndiaye 33 - 35 36 - 38 39 - 41
Thiaroye-sur-Mer, land of emigration
The gaping wounds of illegal emigration

Cheikh Thiam, Mjiba Frehiwot 60 - 73
On Pan-Africanism:
Epistemic freedom, knowledge production and decolonizing politics

Chikouna Cissé 86 - 94
Joseph Ki-Zerbo and CAMES: A pan-African story of self-recovery

Patrick H Moneyang, Charles Gueboguo 110 - 122
'Queering' Africa through *homo inclusio africanus*:
A reading of Osvalde Lewat's *Les Aquatiques*, Pan-African Grand Prize for Literature

Marian Nur Goni 137 - 149
"A termite's work"
Rereading the Pan-African dimension of Joseph Murumbi's heritage gestures

Mahama Ouedraogo 161 - 169
Education, science, technology and innovation,
a lever for African development

Nathanaël Assam Otya'a 189 - 205
Decolonizing inclusion: Pan-Africanism and the indigenous pygmy peoples of Africa

Elizabeth Abena Osei and Kwabena Opoku-Agyemang 221 - 233
Nnedi Okorafor's Africanfutures: Sankofa, and the Echoes of Pan-Africanism

Abdoulaye Issaka MAGA 243 - 249
Research and Scientific cooperation: the actions and ambitions of ECOWAS

Bamba Ndiaye 268 - 283
Social Activism and The Rise of Neo Pan-Africanism:
A look at the UPEC Summit

Alioune Fall 298 - 309
The Pitfalls of (Anti)Essentialism:
Pan-Africanism, Afropolitanism, and Global Blackness

Lagos 1980 et le droit des Africain.e.s à la science

Global Africa
Le comité de rédaction est dirigé par Mame-Penda Ba,
professeure en sciences politiques à l'Université Gaston Berger.
redaction@globalafricapress.org

How to cite this paper:
Global Africa, (2023). Lagos 1980 et le droit des Africain.e.s à la science.
Global Africa, (3), pp. 6-8.
https://doi.org/10.57832/524c-fg77

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Toutes les fois qu'il est question de panafricanisme et de recherche africaine comme le propose ce numéro 3 de *Global Africa*, il nous faut faire preuve d'intelligence de premier ordre[1] pour ne pas verser dans l'amertume, la colère, le découragement. Ainsi, quand on reconstitue l'histoire du Plan d'action de Lagos (PAL), l'une des plus ambitieuses stratégies de développement pour le continent, ce n'est pas seulement le triste sort qui lui a été réservé qui déconcerte, mais le fait qu'en dépit de la violence de cette expérience, les États africains ne sont pas radicalement déterminés à réaliser toutes les conséquences de sa leçon essentielle, à savoir que le devenir africain est une responsabilité (pan)africaine.

Rappelons que le PAL a été adopté en avril 1980 lors de la conférence des chefs d'État et de gouvernement de l'Organisation de l'unité africaine (OUA), à la suite de l'adoption en 1979 de la stratégie de Monrovia pour le développement de l'Afrique. Le PAL consistait en un ensemble de mesures concrètes pour la mise en œuvre de cette stratégie dont les piliers étaient « l'autonomie collective et le développement endogène et auto-entretenu » pour la période 1980-2000. Il a été ensuite présenté à la 11e session extraordinaire de l'assemblée générale des Nations unies en septembre 1980, et a été

1 Dans sa nouvelle *La Fêlure* (1945), F. S Fitzgerald affirme que « ce qui caractérise une intelligence de premier ordre, c'est son aptitude à garder simultanément à l'esprit deux idées contradictoires sans pour autant perdre sa capacité à fonctionner. On devrait par exemple être capable de voir que les choses sont sans espoir et pourtant être déterminé à les changer ».

intégré à la stratégie internationale pour la 3e Décennie des Nations unies pour le développement (1981-1990). Ce texte figure parmi les gestes d'une Afrique qui prend à bras le corps tous ses problèmes, pense sa place dans le monde, s'autocritique, initie, propose, se projette, désire pour ses peuples.

Le chapitre V du PAL, qui traite spécifiquement de « science et technologie », donne une série de propositions dont le fil conducteur – simple mais hautement ambitieux – tient en ceci : « Les États membres doivent […] adopter des mesures pour assurer le développement d'une base scientifique et technologique adéquate et une application appropriée de la science et de la technologie en vue d'assurer le développement de l'agriculture, des transports et communications, de l'industrie y compris les agro-industries connexes, la santé et l'hygiène, l'énergie, le développement de l'éducation et de la main-d'œuvre, le développement urbain et l'environnement ». Élément remarquable, ce chapitre est le plus long du document : il fait plus de trente pages quand les autres en comptent une dizaine. Au cœur du panafricanisme de l'Union africaine (UA) et de la Commission économique pour l'Afrique (CEA) se trouve donc la conscience aiguë de l'importance de la recherche et de la création de connaissances. C'est aussi dans le PAL que la proposition de mobiliser des ressources nationales à hauteur de 1 % des PIB en faveur de la science et la technologie a été posée : « Afin de prouver leur volonté et leur engagement politiques, les États membres sont instamment invités à augmenter, au cours de la prochaine décennie, leur contribution au développement de la science et de la technique dans leurs pays jusqu'à concurrence de 1 % de leur PIB ». Des propositions fortes indiquent les pistes de financement possibles : augmentation des allocations budgétaires étatiques, taxes sur les produits d'importation, institution d'un impôt sur le chiffre d'affaires brut des principales entreprises publiques et privées du secteur de la production, obligation faite par les gouvernements à toutes les sociétés et entreprises à participation étrangère de consacrer un pourcentage fixe de leurs dépenses totales à des activités de recherche-développement. La Banque africaine de développement (BAD) ainsi que les banques régionales de développement devraient quant à elles « affecter un certain pourcentage de leurs ressources au financement de projets dans le domaine de la science et de la technique ».

Alors qu'il promouvait l'autonomie collective et une forte coopération intra-africaine, le PAL n'a jamais pu être véritablement mis en œuvre, il a été simplement marginalisé et abandonné au profit des recettes néolibérales du rapport Berg de la Banque mondiale[2] (1981) qui, se situant en totale contradiction avec Lagos, ne parle sans surprise ni de recherche ni de développement scientifique, sauf pour l'agriculture – car il faut stimuler les exportations – et « les besoins en recherche » pour la santé tiennent très exactement en trois paragraphes (sur 239 pages !), alors même que le rapport indique en introduction que « l'espérance de vie africaine à la naissance […] est de loin, la plus basse de toutes les régions du monde ». Dans le lot de ses brutales dévastations, les plans d'ajustement structurel (PAS), qui s'inspireront directement du rapport Berg et seront de fait les seules politiques publiques mises en œuvre par les États africains les deux décennies qui suivront, n'épargnent pas l'Université africaine, la recherche africaine et les institutions

2 Il faut se rappeler le contexte de l'époque : face à l'évolution alarmante des économies africaines, les chefs d'État et de gouvernement élaborent la stratégie de Monrovia et le PAL. De leur côté, de nombreux ministres de l'Économie et les gouverneurs africains de la Banque mondiale demandèrent également à la Banque de préparer un document spécial sur la crise des économies africaines. La Banque mondiale rend en octobre 981 le rapport intitulé *Développement accéléré en Afrique au sud du Sahara : programme indicatif d'action*, dénommé rapport Berg du nom de son principal auteur, Elliot Berg.

de sa diffusion (presses universitaires, maisons d'édition). En 2000, la Banque elle-même reconnaîtra qu'elles ont été des échecs et proposera des stratégies de réduction de la pauvreté en lieu et place des PAS.

Mais la tragédie ne réside pas tant dans cette mise à mort du PAL et l'enlisement de tout un continent dans une pauvreté et une extraversion sans nom, mais dans le fait que cette expérience ne nous a pas enrichis. Nous ne sommes pas sortis de ces épreuves plus riches mais plus pauvres[3] dans notre connaissance des rapports savoir-pouvoir au niveau mondial. Plus de vingt ans après la clôture du cycle des PAS et le « retour de l'État africain », aucun des 55 pays du continent n'a atteint l'objectif des 1 %, et il n'y a d'autosuffisance dans aucun des domaines visés par le PAL, les Objectifs du millénaire pour le développement (OMD), l'Agenda 2063 ou les Objectifs de développement durable (ODD). Les stratégies pour la science et la recherche se sont succédés aux niveaux national, régional et continental, et en dépit de l'important dispositif institutionnel de l'UA pour la recherche (voir carte 1 page 160), toutes ces structures manquent de financement décent et pérenne.

Il faut donc analyser le destin du PAL et celui du rapport Berg pour comprendre, preuves et expérience à l'appui, que la recherche africaine, sa conception, son financement, sa mise en œuvre, sa coordination doivent être une affaire de souveraineté collective panafricaine et surtout de consistance politique.

Alors que le monde a pris le pas de la révolution digitale, que les incertitudes tout comme le besoin de connaissances nouvelles sont immenses, l'Afrique semble ne pas toujours prendre au sérieux le crédo indépassé du chapitre V du PAL : formation et recherche scientifique sont des conditions nécessaires et obligatoires du développement, leur financement est une haute priorité. Il n'y a pas de transformation possible des secteurs agricole, industriel, énergétique, sanitaire, d'aucun domaine clé de la connaissance sans les ressources humaines capables de faire face à ces défis et sans les institutions de recherche capables de mener des investigations d'envergure et de susciter des innovations ancrées et utiles.

Nous disions que le conflit entre le sentiment de désespoir et la détermination à changer l'ordre des choses s'apaise dans les intelligences de premier ordre. C'est pourquoi les communautés scientifiques doivent être sur la ligne de front, aux côtés des sociétés civiles panafricaines et alliées, pour continuer à porter la revendication d'un droit individuel et collectif à la science, et contraindre les États africains à faire face à leur obligation de consistance.

Les coordonnateurs scientifiques de ce numéro, qui ont été bien plus en réalité : des mentors patients et rigoureux à l'érudition et à la générosité exceptionnelles, nous rappellent dans ce numéro spécial que le panafricanisme a toujours et d'abord été un projet épistémique. Ils ont, en plus de l'accompagnement des auteur.e.s, pris langue avec des experts en charge de la recherche scientifique dans des organisations panafricaines majeures comme l'UA et la Cedeao. Leur engagement et leur travail sont remarquables et nous leur témoignons ici notre immense reconnaissance. Quant aux auteur.e.s, ils ont travaillé sur des enjeux globaux majeurs : l'inclusion, la différence, les archives, les institutions panafricaines de création de connaissance, les mobilisations transnationales, démontrant par-là la fécondité du paradigme panafricain pour penser les dynamiques africaines et mondiales.

3 Walter Benjamin (1933). *Expérience et pauvreté*. Editions Payot et Rivages

Lagos 1980 and the right of Africans to science

Global Africa
The editorial board is headed by Mame-Penda Ba,
Professor of political science at Gaston Berger University and Director of LASPAD
redaction@globalafricapress.org

Whenever pan-Africanism and African research are at stake as they are in issue 3 of Global Africa, we must pass the test of a "first-rate intelligence" not to become bitter, angry or discouraged. So, when we retrace the history of the Lagos Plan of Action (LPA), one of the most ambitious development strategies for the continent, it's not just the sad fate that befell it that is disconcerting but the fact that, despite the violence of this experience, African states are not radically determined to realize all the consequences of its essential lesson, namely that the African future is a (pan)African responsibility.

It is important to recall that the LPA was adopted in April 1980 by the Conference of Heads of State and Government of the Organization of African Unity (OAU), following the adoption in 1979 of the Monrovia Strategy for African Development. The LPA consisted of a set of concrete measures to implement that strategy whose pillars were "collective self-reliance and endogenous, self-sustaining development" for the period 1980-2000. It was subsequently presented to the 11th Special Session of the United Nations General Assembly in September 1980, and incorporated into the international strategy for the 3rd United Nations Development Decade (1981-1990). This text is one of the gestures of an Africa that takes all its problems in hand, thinks about its place in the world, is self-critical, initiates, proposes, projects itself and desires for its peoples.

How to cite this paper:
Global Africa, (2023). Lagos 1980 and the right of Africans to science.
Global Africa, (3), pp. 9-11.
https://doi.org/10.57832/trw0-8p15

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Chapter V of the LPA which deals specifically with "science and technology", sets out a series of proposals whose common thread - simple but highly ambitious - is as follows: "Member States should [...] adopt measures to ensure the development of an adequate science and technology base and the appropriate application of science and technology in spear-heading development in agriculture; transport and communications; industry, including agro-allied industries; health and sanitation; energy, education and manpower development, housing, urban development and environment". Remarkably, this chapter is the longest in the document: it runs to over thirty pages, while the others are around ten. At the heart of the pan-Africanism of the African Union (AU) and the Economic Commission for Africa (ECA) lies a keen awareness of the importance of research and knowledge creation. It was also within the LPA that the proposal to mobilize national resources of up to 1% of GDP in favor of science and technology was put forward: "To demonstrate their political will and commitment to improving the tot of these peoples, Member States are urged, within the coming decade, to aim at gradually reaching the target of mobilising, at the domestic level, 1 per cent of their GDP for the development of their scientific and technological capabilities." Strong proposals indicate possible avenues of funding: increased state budget allocations, taxes on imported products, the introduction of a tax on the gross sales of major public and private enterprises in the production sector, the obligation placed by governments on all companies and enterprises with foreign participation to devote a fixed percentage of their total expenditure to research and development activities. The African Development Bank (AFDB) and regional development banks should "assign a definite percentage of these resources to financing Science and T projects".

Although it promoted collective autonomy and strong intra-African cooperation, the LPA was never really implemented; it was simply marginalized and abandoned in favor of the neo-liberal recipes of the World Bank's[1] Berg Report (1981) which, in total contradiction with Lagos, unsurprisingly mentions neither research nor scientific development, except for agriculture - because exports need to be stimulated - and "research needs" for health take up exactly three paragraphs (out of 217 pages!), even though the introduction of the report states that "African life expectancy at birth is [...] by far the lowest of any region in the world". Among these brutal devastations, the Structural Adjustment Programmes (SAPs), which were directly inspired by the Berg Report and were in fact, the only public policies implemented by African states over the following two decades, did not spare African universities, African research and the institutions that disseminated it (university presses, publishing houses). In 2000, the Bank itself recognized that they had been failures, and proposed poverty reduction strategies in place of the SAPs.

The tragedy lies not so much in the demise of the LPA and the entrenchment of an entire continent in nameless poverty and extroversion but in the fact that we were not enriched by the experience. We didn't come out of the ordeal richer but poorer[2] in our knowledge of global knowledge-power relations. More than twenty

1 It's worth recalling the context at the time: faced with the alarming trends in African economies, the Heads of State and Government drew up the Monrovia Strategy and the LAP. For their part, many of the World Bank's African ministers of economy and governors also asked the Bank to prepare a special document on the crisis in African economies. In October 1981, the World Bank issued a report entitled *Accelerated Development in Sub-Saharan Africa: An Indicative Program of Action*, known as the Berg Report and named after its principal author, Elliot Berg.

2 Walter Benjamin (1933). *Expérience et pauvreté*. Editions Payot et Rivages

years after the end of the SAP cycle and the "return of the African state", none of the continent's 55 countries has reached the 1% target, and there is no self-sufficiency in any of the areas targeted by the LPA, the Millennium Development Goals (MDGs), Agenda 2063 or the Sustainable Development Goals (SDGs). Strategies for science and research have followed one another at national, regional and continental levels, and despite the AU's extensive institutional set-up for research (see map 1 on page 169), all these structures lack decent, sustainable funding.

The fate of the LPA and the Berg Report must therefore be analyzed in order to understand, with evidence and experience to back it up, that African research - its conception, funding, implementation and coordination - must be a matter of collective pan-African sovereignty and, above all, of political consistency.

At a time when the world has taken the pace of the digital revolution, when the uncertainties and the need for new knowledge are immense, Africa does not always seem to take seriously the indissoluble credo of chapter V of the LPA: training and scientific research are necessary and compulsory conditions for development, and their funding is a high priority. There can be no transformation of the agricultural, industrial, energy or health sectors, or of any other key area of knowledge without human resources capable of meeting these challenges and without research institutions capable of carrying out large-scale investigations and sparking groundbreaking, useful innovations.

We were saying that the conflict between the feeling of despair and the determination to change the order of things calms down in first-rate intelligences. This is why scientific communities must be on the front line, alongside pan-African and allied social movements to continue to make the case for an individual and collective right to science, and to force African states to face up to their obligation of consistency.

The scientific coordinators of this issue who, in reality, have been much more: rigorous mentors of exceptional scholarship and generosity, remind us in this special issue that Pan-Africanism has always been first and foremost an epistemic project. In addition to accompanying the authors, they have also spoken to experts in charge of scientific research in major pan-African organizations such as the AU and ECOWAS. Their commitment and work have been remarkable and we are deeply grateful to them. The authors have worked on major global issues: inclusion, difference, archives, pan-African knowledge-creation institutions, transnational mobilizations, demonstrating thereby the fruitfulness of the pan-African paradigm for thinking about African and global dynamics.

Lagos 1980 na haki ya Waafrika kwa sayansi

Global Africa
Jukwaa la wahariri linaongozwa na Mame-Penda Ba,
Profesa wa sayansi ya siasa katika Chuo Kikuu cha Gaston Berger na mkurugenzi wa LASPAD
redaction@globalafricapress.org

How to cite this paper:
Global Africa, (2023). Lagos 1980 na haki ya Waafrika kwa sayansi.
Global Africa, (3), pp. 12-14.
https://doi.org/10.57832/vx6d-v311

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Kumbuka kwamba PAL ilipitishwa mnamo Aprili 1980 katika mkutano wa wakuu wa Jimbo na Serikali ya Shirika la Umoja wa Afrika (OAU), kufuatia kupitishwa mnamo 1979 kwa mkakati wa Monrovia kwa maendeleo ya 'Afrika. PAL ilikuwa na seti ya hatua madhubuti za utekelezaji wa mkakati huu ambao nguzo zake zilikuwa « uhuru wa pamoja na maendeleo ya asili na ya kujiridhisha » kwa kipindi hicho 1980-2000. Iliwasilishwa katika kikao maalum cha 11 cha mkutano mkuu wa Umoja wa Mataifa mnamo Septemba 1980, na imejumuishwa katika mkakati wa kimataifa wa Muongo wa 3 wa Umoja wa Mataifa wa Maendeleo (1981-1990). Maandishi haya ni moja wapo ya ishara ya Afrika, ambayo inachukua shida zake zote, inafikiria mahali pake ulimwenguni, anajikosoa, huanzisha, inapendekeza, miradi yenyewe, matamanio kwa watu wake.

Sura ya V ya PAL, ambayo inashughulika haswa na « sayansi na teknolojia », inatoa safu ya mapendekezo ambayo nyuzi ya kawaida – rahisi lakini yenye matamanio – inashikilia katika hii : « Nchi Wanachama lazima [...] kupitisha hatua za kuhakikisha maendeleo ya msingi wa kutosha wa kisayansi na kiteknolojia na utumiaji sahihi wa sayansi na teknolojia kwa lengo la kuhakikisha maendeleo ya kilimo, na, usafirishaji na mawasiliano, tasnia ikiwa ni pamoja na tasnia zinazohusiana za kilimo, afya na usafi, 'nishati, maendeleo ya elimu na kazi, maendeleo ya mijini

na mazingira ». Jambo la kushangaza, sura hii ni ndefu zaidi ya hati: ni zaidi ya kurasa thelathini wakati wengine wanahesabu kama kumi. Katika moyo wa Pan-Afrika ya Jumuiya ya'Afrika (AU) na Tume ya Uchumi ya'Afrika (ECA) kwa hivyo ni ufahamu kamili wa umuhimu wa utafiti na uundaji wa maarifa. Pia ni katika PAL kwamba pendekezo la kuhamasisha rasilimali za kitaifa kwa 1% ya Pato la Taifa kwa niaba ya sayansi na teknolojia liliwekwa mbele : « Ili kuonyesha utashi wao wa kisiasa na kujitolea, Nchi Wanachama zinahimizwa kuongezeka, katika muongo mmoja ujao, mchango wao katika maendeleo ya sayansi na teknolojia katika nchi zao hadi 1% ya Pato la Taifa. » Mapendekezo madhubuti yanaonyesha njia zinazowezekana za kufadhili: ongezeko la mgao wa bajeti ya serikali, ushuru kwa bidhaa za uingizaji, nk, taasisi ya ushuru kwa mauzo yote ya kampuni kuu za umma na za kibinafsi katika sekta ya uzalishaji, wajibu wa Serikali kwa kampuni zote zilizowekeza nje na biashara kutoa asilimia maalum ya matumizi yao yote kwa shughuli za utafiti na maendeleo. Benki ya Maendeleo ya Afrika (AfDB) na benki za maendeleo za mkoa zinapaswa kutenga asilimia fulani ya rasilimali zao kwa ufadhili wa miradi katika uwanja wa sayansi na teknolojia ».

Wakati unakuza uhuru wa pamoja na ushirikiano dhabiti wa ndani wa Kiafrika, PAL haiwezi kutekelezwa kweli, ilitengwa tu na kuachwa kwa niaba ya mapato ya neoliberal ya ripoti ya Berg ya Benki ya Dunia[1] (1981), ambayo, kwa kuwa inapingana kabisa na Lagos, ilikuwa, haiongei bila kushangaza utafiti au maendeleo ya kisayansi, isipokuwa kwa 'kilimo – kwa sababu inahitajika

kuchochea usafirishaji – na « mahitaji ya utafiti » kwa umiliki wa afya haswa katika aya tatu (kati ya kurasa 239!), hata ingawa ripoti inaonyesha katika utangulizi kwamba « Matarajio ya maisha ya Kiafrika wakati wa kuzaliwa [..] ni mbali, chini kabisa ya mikoa yote ya ulimwengu ». Katika mengi ya uharibifu huu wa kikatili, mipango ya marekebisho ya muundo (PAS), ambayo itaongozwa moja kwa moja na ripoti ya Berg na kwa kweli itakuwa pekee za umma zinazotekelezwa na majimbo ya Kiafrika katika miongo miwili ijayo, sio Chuo Kikuu cha Kiafrika, utafiti wa african na taasisi zake za usambazaji (vyombo vya habari vya vyuo vikuu, nyumba za uchapishaji). Mnamo 2000, Benki yenyewe itatambua kuwa hiyo ni mapungufu na itapendekeza mikakati ya kupunguza umasikini badala ya PAS.

Lakini janga hilo haliingii sana katika mauaji haya ya PAL na ujanibishaji wa bara zima katika umaskini na ubadilishaji usio na jina, alisema, lakini kwa ukweli kwamba uzoefu huu haukutuimarisha. Hatujaibuka kutoka kwa majaribio haya tajiri lakini masikini[2] katika ufahamu wetu wa uhusiano wa nguvu za maarifa katika kiwango cha ulimwengu. Zaidi ya miaka ishirini baada ya kumalizika kwa mzunguko wa PAS na kurudi kwa « kwa Jimbo la Kiafrika », hakuna hata moja ya nchi 55 za bara hilo zilizofikia lengo la 1 %, na hakuna kujitosheleza katika maeneo yoyote yaliyofunikwa na PAL, Malengo ya Maendeleo ya Milenia (MDGs), 'Ajenda ya 2063 au Malengo ya Maendeleo Endelevu (SDGs). Mikakati ya sayansi na utafiti imefuatana katika ngazi za kitaifa, kikanda na bara, na licha ya usanidi muhimu wa kitaasisi wa utafiti (tazama ramani 1 ukurasa 169), miundo hii yote haina ufadhili mzuri na endelevu.

1 Lazima tukumbuke muktadha wa wakati huo: mbele ya mabadiliko ya kutisha ya uchumi wa Afrika, wakuu wa Jimbo na Serikali wanafafanua mkakati wa Monrovia na PAL, mawaziri wengi wa watawala wa Uchumi na Afrika wa Benki ya Dunia pia waliiuliza Benki kuandaa karatasi maalum juu ya mzozo wa uchumi wa Afrika. Mnamo Oktoba 1981, Benki ya Dunia ilitoa ripoti hiyo inayoitwa Maendeleo yaliyoharakishwa barani Afrika kusini mwa Sahara: mpango wa hatua ya dalili, uliopewa jina la ripoti ya Berg baada ya mwandishi wake mkuu, Elliot Berg.

2 Walter Benjamin (1933). Uzoefu na umaskini. Matoleo ya Payot na Rivages

Kwa hivyo inahitajika kuchambua hatima ya PAL na ile ya ripoti ya Berg kuelewa, ushahidi na uzoefu wa kuunga mkono, Utafiti wa Kiafrika, muundo wake, ufadhili wake, utekelezaji wake, uratibu wake lazima uwe suala la enzi kuu ya pamoja ya Afrika na juu ya msimamo wote wa kisiasa.

Wakati ulimwengu umechukua hatua ya mapinduzi ya dijiti, kutokuwa na uhakika na hitaji la maarifa mapya ni kubwa, Afrika haionekani kila wakati kuchukua kwa umakini sifa huru ya sura ya V ya PAL: mafunzo na utafiti wa kisayansi ni muhimu na hali ya lazima kwa maendeleo, ufadhili wao ni kipaumbele cha hali ya juu. Hakuna mabadiliko yanayowezekana ya sekta za kilimo, viwanda, nishati, afya, na sekta zingine, hakuna eneo muhimu la maarifa bila rasilimali watu wenye uwezo wa kukabili changamoto hizi na bila taasisi za utafiti zenye uwezo wa kufanya uchunguzi mkubwa na kuleta uvumbuzi uliowekwa na muhimu.

Tulisema kwamba mzozo kati ya hisia za kukata tamaa na azimio la kubadilisha mpangilio wa mambo ni muhimu katika akili za kiwango cha kwanza. Ndio sababu jamii za kisayansi lazima ziwe kwenye mstari wa mbele, pamoja na pan-Afrika na asasi za kiraia zilizoshirikiana, kuendelea kubeba madai ya haki ya mtu binafsi na ya pamoja ya sayansi, alisema, na kulazimisha Mataifa ya Afrika kufikia wajibu wao wa msimamo.

Waratibu wa kisayansi wa suala hili, ambao wamekuwa katika hali halisi: washauri wenye uvumilivu na hodari na udanganyifu na ukarimu, ni, tukumbushe katika suala hili maalum kwamba pan-Africanism daima na kwanza imekuwa mradi wa janga. Wame, pamoja na mwongozo wa waandishi, wamechukua lugha na wataalam wanaosimamia utafiti wa kisayansi katika mashirika makubwa ya Pan-Afrika kama vile UA na Cedeao. Kujitolea kwao na kazi yao ni ya kushangaza na tuko hapa kuwaonyesha shukrani zetu kubwa. Waandishi wamefanya kazi katika maswala makubwa ya ulimwengu: 'kujumuishwa, tofauti, kumbukumbu, taasisi za uundaji wa maarifa za Pan-Afrika, uhamasishaji wa kimataifa, nk, kuonyesha ukweli wa dhana ya pan-Afrika kufikiria mienendo ya Kiafrika na ya kimataifa.

لاغوس 1980 و حقّ الأفارقة في العلم

جلوبال أفريكا
يرأس هيئة التحرير مام بيندا با ،
أستاذة العلوم السياسية في جامعة جاستون بيرجر ومديرة LASPAD
redaction@globalafricapress.org

ينبغي أن نكون على قدر عال جداً من الذّكاء[1] كي نتجنّب الوقوع في فخّ الشّعور بالمرارة والغضب والإحباط حينما نطرح على طاولة النّقاش موضوع الوحدة الإفريقيّة والبحوث الإفريقيّة الذي يثيره العدد الثّالث من مجلّة جلوبال أفريكا. فعندما نعيد تشكيل تاريخ خطّة عمل لاغوس التي تعتبر واحدة من أكثر الإستراتيجيّات الإنمائيّة طموحاً للقارة، لا يحيّرنا فقط المصير المحزن الذي حلّ بها بل أيضا حقيقة أنّه على الرّغم من العنف الذي وسم هذه التّجربة، لا تبدي الدّول الإفريقيّة استعدادًا حقيقيًّا للإعتبار من الدّرس الأساسيّ الذي تعلّمَته، ألا وهو أن مستقبل إفريقيا مسؤوليّةٌ إفريقيّةٌ شاملةٌ. ومن الجدير بالذّكر أنّه قد تمّ اعتماد خطّة لاغوس في نيسان/أبريل 1980 في مؤتمر رؤساء دول وحكومات منظّمة الوحدة الإفريقيّة عقب اعتماد إستراتيجيّة مونروفيا لتنمية إفريقيا سنة 1979. وتألّف برنامج العمل من مجموعة من التّدابير الملموسة لتنفيذ هذه الاستراتيجيّة التي تمثّلت ركائزها في "الاستقلال الذاتيّ الجمعيّ والتنمية المحليّة والمستدامة ذاتياً" للفترة 1980-2000. ثمّ تمّ عرضه على الدّورة الاستثنائيّة الحادية عشرة للجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة في أيلول/سبتمبر 1980، وتمّ دمجه في الإستراتيجيّة الدّولية لعقد الأمم المتحدة الثّالث للتنمية (1981-1990). هذا النصّ هو أحد أعمال إفريقيا التي تتصدّى لجميع مشاكلها وجهًا لوجهٍ وتفكّر في مكانتها في العالم وتنتقد نفسها وتبادر وتقترح وتستشرف المستقبل وترغب في الأفضل لشعوبها.

1 يذكّرنا لقطعا زيميه ام" (1945) *La Fêlure* هباتكه يف دلاريجزتيف توكسد فأ لوقيو معلا ىلع ةترده دقفيو أ نود نيتضقانتمه نيتركفه بوعوتسيو أ ةترده وه ءاكذ دقتيو مغرلا ىلع لضفلأا ىلإ رومألا ريبغتو ىلع نيممصمه نوكد نأ لاثملا ليبس ىلع بجيو ".ةمه سؤوريم ضوعه نأ بي عولا نم

How to cite this paper:
جلوبال أفريقيا، (٢٠٢٣). لاغوس ١٩٨٠ وحق الأفارقة في العلم.
جلوبال أفريقيا، ٣، ١٥-١٧.
https://doi.org/10.57832/syg4-3z28

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

يتناول الفصل الخامس من خطة عمل لاغوس موضوع "العلم والتكنولوجيا"تحديدا، ويقدّم سلسلة من المقترحات التي يحكمها خيطٌ ناظمٌ بسيطٌ وطموحٌ جدًا في آنٍ واحدٍ وهو كالتّالي: يتعيّن على الدّول الأعضاء[...] اعتماد تدابيرٍ لضمان تطوير قاعدة علميّةٍ وتكنولوجيةٍ ملائمة والتّطبيق المناسب للعلم والتّكنولوجيا بغية ضمان تنمية الزّراعة والنّقل والاتّصالات والصّناعة بما في ذلك الصّناعات الزّراعية ذات الصّلة والصّحة والنّظافة والطّاقة والتّعليم وتنمية القوى العاملة والتّنمية الحضريّة والبيئة". ومن اللاّفت للنّظر أنّ هذا الفصل هو الأطول في الوثيقة حيث أنّه يعدّ أكثر من ثلاثين صفحة بينما تتكوّن الفصول الأخرى من حوالي عشر صفحات. لذلك فإنّ جوهر الوحدة الإفريقيّة للاتّحاد الإفريقيّ واللّجنة الاقتصاديّة لإفريقيا هو الوعي الحادّ بأهميّة البحث وخلق المعرفة. كما قُدِّم في خطة العمل اقتراح بتعبئة الموارد الوطنيّة بنسبة 1% من النّاتج المحليّ الإجماليّ لدعم العلم والتّكنولوجيا: "من أجل إظهار إرادتها والتزامها السياسيّين، تحثّ الدّول الأعضاء على أن تزيد مساهمتها في تطوير العلم والتّكنولوجيا في بلدانها بنسبة تصل إلى 1% من ناتجها المحليّ الإجماليّ خلال العقد المقبل". وتشير المقترحات القويّة إلى السّبل الممكنة للتّمويل: زيادة مخصّصات ميزانيّة الدّولة وفرض ضرائب على المنتجات المستوردة وفرض ضريبة على إجمالي رقم أعمال المؤسّسات العامّة والخاصّة الرئيسيّة في قطاع الإنتاج. وتلزم الحكومات جميع الشّركات والمؤسّسات ذات الاستثمارات الأجنبية بتخصيص نسبة مئويّة ثابتة من مجموع نفقاتها لأنشطة البحث والتّطوير. ويجب كذلك على بنك التّنمية الإفريقي ومصارف التّنمية الإقليميّة "تخصيص نسبة معيّنة من مواردها لتمويل مشاريع العلوم والتّقنية".

وفي حين أن خطّة العمل هذه تعزّز الاستقلال الذاتيّ الجماعيّ والتّعاون القويّ فيما بين البلدان الإفريقية، فإنها لم تنفّذ قطّ في الواقع، فقد تمّ ببساطة تهميشها والتخلّي عنها لصالح الوصفات النيوليبرالية الواردة في تقرير بيرغ الصّادر عن البنك الدولي[2] (1981)، الذي يتناقض تماماً مع لاغوس، فلا يذكر، مثلما هو متوقع، البحث أو التطوّر العلمي. وتمثّل الزراعة إستثناء لأنّها ضروريّة لتحفيز الصّادرات، أما "الاحتياجات البحثية" للصحة فتستأثر بثلاث فقرات (من أصل 239 صفحة!)، على الرّغم من أن التّقرير يذكر في المقدّمة أن "متوسّط العمر المتوقع الإفريقي عند الولادة هو إلى حد بعيد أدنى متوسط للعمر المتوقّع في جميع أنحاء العالم". وفي خضم هذا الدّمار الوحشي، فإن خطط التكيّف الهيكلي، التي ستكون مستوحاةً مباشرةً من تقرير بيرغ وستكون في الواقع السّياسات العامّة الوحيدة التي تنفذها الدّول الإفريقية على مدى العقدين التاليين، لا تعفي الجامعة الإفريقية والبحوث والمؤسّسات الإفريقية من مسؤوليّة نشرها (مطبعة الجامعات ودور النشر). وفي عام 2000، سيعترف البنك نفسه بأنّها كانت فاشلةً وسيقترح استراتيجيّات للحدّ من الفقر بدلاً من برنامج التكيّف الهيكلي.

ولكن المأساة الحقيقية لا تكمن في اغتيال المشروع في مهده وإغراق قارة بأكملها في بحر من الفقر والإنفتاح الذي يعجز اللّسان عن وصفه، بل في أن هذه التّجربة لم تضف لنا شيئاً. لم نخرج من هذه المحن أكثر ثراءً، بل أكثر فقرًا[3] في فهمنا لعلاقات السلطة والمعرفة على المستوى العالمي. وبعد مرور أكثر من عشرين عامًا على إختتام دورة خطّة عمل لاغوس وعودة "الدّولة الإفريقيّة" لم تحقّق أي من دول القارّة البالغ عددها 55 هدف 1% ولم يسجّل أي اكتفاء ذاتي في أي من المجالات التي يغطيها برنامج العمل أو الأهداف الإنمائية للألفية أو أجندة 2063 أو أهداف التّنمية المستدامة. وقد تعاقبت استراتيجيات العلوم والبحوث على المستويات الوطنية والإقليمية والقارية، وعلى الرّغم من الترتيبات المؤسسية الواسعة للاتحاد الإفريقي للبحث (انظر الخريطة 1 صفحة 169)، فإن

2 يجب أن نتذكر السياق التاريخي لذلك العصر: ففي مواجهة التطور المفزع للاقتصادات الأفريقية، يقوم رؤساء الدول والحكومات بوضع استراتيجية مونروفيا وخطة العمل الأفريقية. من جانبهم، طلب العديد من وزراء الاقتصاد والمحافظين الأفارقة للبنك الدولي أيضا من البنك إعداد ورقة خاصة حول أزمة الاقتصادات الأفريقية. في أكتوبر 1981 ، أصدر البنك الدولي تقريرا بعنوان "التنمية المتسارعة في إفريقيا جنوب الصحراء الكبرى: برنامج عمل إرشادي". وسمي تقرير بيرج على اسم مؤلفه الرئيسي ، إليوت بيرج.

3 والتر بنجامين (1933). الخبرة والفقر. طبعات بايوت وريفاج

جميع هذه الهياكل تفتقر إلى التمويل اللاّئق والمستدام. يجب علينا إذن أن نحلّل مصير خطة العمل وتقرير بيرغ كي نفهم بالإعتماد على الأدلة والخبرة أن مسألة تصميم وتمويل وتنفيذ وتنسيق البحوث الإفريقيّة هي إتّساق سياسي قبل أن تكون قضية سيادة جماعية إفريقيّة.

أخذت بقية دول العالم زمام المبادرة في تحقيق الثّورة الرّقمية في زمن الشّكوك والمراهنة على المعارف الجديدة، بينما تبدو إفريقيا وكأنها عاجزة دوما على التبنّي الجديّ للعقيدة الخالدة للفصل الخامس من خطة عمل لاغوس: التكوين والبحث العلمي شرطان ضروريان وإلزاميّان للتنمية، وتمويلهما يمثّل أولوية قصوى. لا يمكن تثوير قطاعات الزّراعة والصّناعة والطّاقة والصحّة والمعرفة الرئيسيّة بدون الموارد البشريّة القادرة على مواجهة هذه التحدّيات وبدون مؤسّسات البحث القادرة على إجراء تحقيقات واسعة النّطاق وتوليد ابتكارات راسخة ومفيدة.

قلنا إن الصراع بين الشعور باليأس والتصميم على تغيير الوضع الراهن همُّ أصحاب العقول المتقدة ذكاء. لهذا السبب يجب أن تكون الأوساط العلمية على الخطوط الأمامية للمواجهة جنبا إلى جنب مع المجتمعات المدنية الإفريقية والمجتمعات المتحالفة معها، لمواصلة الضّغط من أجل حقّ فردي وجماعي في العلم، ومن أجل إجبار الدول الإفريقية على الوفاء بالتزامها بالاتّساق. لقد كان المشرفون على هذا العدد أكثر من مجرد منسّقين علميّين فغدوا مرشدين صبورين وصارمين يتمتّعون بسعة الإطّلاع والكرم الإستثنائيّين. وهم بصدد تذكيرنا في هذا العدد الخاصّ بأن الوحدة الإفريقية كانت دائمًا وفي المقام الأول مشروعًا معرفياً. وبالإضافة إلى تأطير المؤلّفين، قام المنسّقون العلميّون بالتحدث مع خبراء مسؤولين عن البحث العلمي في المنظّمات الإفريقية الكبرى مثل الاتّحاد الإفريقي والجماعة الاقتصاديّة لدول غرب إفريقيا. إنّ التزامهم وعملهم رائعان ونحن نعرب عن امتناننا الكبير لهم في هذا المقال. لقد عمل المؤلّفون على قضايا عالميّة كبرى مثل: الإدماج، الإختلاف، الأرشيفات، مؤسّسات الوحدة الإفريقيّة لتوليد المعارف، التّعبئة العبر وطنية، ممّا يدلّ على نجاعة نموذج إفريقيا الشّاملة في التّفكير في الديناميات الإفريقية والعالمية.

Catalogue des résumés

Abstracts Catalog

Chers lecteurs,

Nous sommes heureux de vous annoncer une innovation importante encouragée par notre conseil scientifique : *Global Africa* publiera désormais les résumés des articles dans les langues natives de leurs auteur.e.s. Nous offrons dorénavant la possibilité à chaque auteur.e de traduire le résumé de son article dans sa langue source. Pour ce numéro donc, nous lirons en bulu et en fante, en plus du français, de l'anglais, de l'arabe et du swahili.

Dear readers,

We are pleased to announce an important innovation encouraged by the Scientific board: *Global Africa* will henceforth publish article abstracts in their authors' native languages. From now on, we will offer each author the possibility of translating the abstract of his or her article into the source language. For this issue, therefore, we will be reading in Bulu and Fante, in addition to French, English, Arabic and Swahili.

Joseph Ki-Zerbo et le Cames

Une histoire panafricaine de reconquête de soi

Chikouna Cissé

Résumé

Cet article analyse le rôle éminent joué par l'historien Joseph Ki-Zerbo dans la création en 1968 d'une communauté épistémique panafricaine dès les premières lueurs des indépendances : le Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur (Cames). Le rôle de Ki-Zerbo ne peut se comprendre en faisant fi du contexte historique de l'après-guerre, où la bataille pour la fin des reliquats de sujétion battait son plein avec, en creux, la fin d'une université africaine sous la toge académique occidentale. C'est pourquoi l'approche théorique croise les pistes de l'histoire institutionnelle (le Cames) avec la biographie d'un individu pour comprendre l'histoire globale d'une société ou d'une institution. Pour nourrir ma réflexion, je m'appuie essentiellement sur les archives du Cames, les productions académiques consacrées à Ki-Zerbo, ses propres esquisses d'ego-histoire et mon ouvrage sur l'histoire du Cames.

Abstract

This article examines the prominent role played by the historian Joseph Ki-Zerbo in the construction of a Pan-African epistemic community from the early dawn of African independence through the creation of CAMES (African and Malagasy Council for Higher Education) in 1968. Ki-Zerbo's role cannot be understood without considering the historical context of the post-World War II era, where the struggle to end the remnants of subjugation was in full swing, implicitly leading to the end of an African university under the guise of Western academic robes. This is why the theoretical approach intersects the paths of institutional history (CAMES) and micro-global biography, through which an individual's journey can help understand the broader history of a society or institution. To inform my analysis, I mainly rely on CAMES archives, academic works dedicated to Ki-Zerbo, his own sketches of ego-history, and my book on the history of CAMES.

Katalogi ya Muhtasari

كتالوج الملخصات

Muhtasari

Nakala hii inachambua jukumu muhimu lililochezwa na mwanahistoria Joseph Ki-Zerbo katika uumbaji mnamo 1968 wa jamii ya epistemic ya Afrika kutoka kwa nuru ya kwanza ya uhuru : Baraza la african na Madagaska kwa elimu ya juu '(Cames). Jukumu la Ki-Zerbo haliwezi kueleweka kwa kutoa mwanga juu ya muktadha wa kihistoria wa vita vya baada ya vita ', ambapo vita vya mwisho wa mabaki ya utii vilikuwa vimejaa kabisa, kwa mashimo, mwisho wa chuo kikuu cha Kiafrika chini ya toga ya kitaaluma ya magharibi. Hii ndio sababu mbinu ya kinadharia 'inavuka nyimbo za taasisi ya kitaifa (the Cames) na wasifu wa mtu binafsi kuelewa historia ya ulimwengu ya jamii au taasisi ya kitaifa. Ili kulisha tafakari yangu, ninategemea sana kumbukumbu za Cames, uzalishaji wa masomo uliowekwa kwa Ki-Zerbo, michoro yake mwenyewe ya historia ya hadithi na kitabu changu juu ya historia ya Cames.

ملخص

في هذا المقال تحليل للدور البارز الذي لعبه المؤرّخ جوزيف كي-زربو سنة 1968 في تأسيس جماعة ابستميّة أفريقيّة منذ بدايات استقلال بلدان القارة عن الاستعمار الغربي متمثّلة في المجلس الأفريقي والملغاشي للتعليم العالي (Cames). إنّ الدور الذي لعبه كي-زربو لا يمكن فهمه بإهمال السياق التاريخي لما بعد الحرب حين وصلت إلى أوْجها بصفة غير مباشرة معركة التحرّر من تركة الخضوع للمستعمر بوضع حدّ لوجود جامعة أفريقيّة تحت الجبّة الأكاديميّة الغربيّة. لهذا السبب تعمل المقاربة النظريّة على أن تتقاطع مسالك تاريخ مؤسّسة مثل المجلس الأفريقي والملغاشي للتعليم العالي مع سيرة فرد بُغية فهم التاريخ الكلّي لمجتمع أو مؤسّسة ما. وحتّى أثْريَ فهمي لهذه المسألة كان لا بدّ من أن أعتمد بصفة أساسيّة على أرشيف هذا المجلس وعلى الأعمال الأكاديميّة المخصّصة لكي- زربو علاوة على مخطّطاته التي رسمها لمشروعه من خلال تاريخه الذاتي ولكن بموضوعيّة وكأنّه يكتب تاريخ غيره كما اعتمدت على كتابي الذي ألّفته عن المجلس الأفريقي والملغاشي للتعليم العالي.

« Queeriser » l'Afrique par l'*homo inclusio africanus*

Une lecture des *Aquatiques* d'Osvalde Lewat, Grand Prix panafricain de littérature

Patrick Hervé Moneyang et Charles Gueboguo

Résumé

À l'aune de l'idéologie du Grand Prix panafricain de littérature, du concept de communication littéraire et des théories queers, cet article propose une analyse du roman Les Aquatiques d'Osvalde Lewat (2021), lauréate du premier Grand Prix panafricain de littérature en 2022. L'auteure met en scène un jeune homosexuel africain – Samuel Pankeu – victime d'un crime homophobe perpétré par une bande de préadolescents africains encouragés par leurs parents et enseignants. Moneyang et Gueboguo interprètent le roman comme une dénonciation de l'homophobie en Afrique, il est pour eux une manière de rendre hommage à toutes les vies d'homosexuel.le.s africain.e.s violemment arrachées par leurs pairs. Aussi, proposent-ils d'aborder la consécration de l'œuvre de Lewat comme une prise de distance implicite de l'Union africaine (UA) contre les violences faites aux personnes LGBTQI+ en Afrique. L'approche conceptuelle, à partir de ce que les auteurs identifient comme l'homo inclusio africanus dans l'écriture lewatienne, se veut une alternative à considérer pour une refondation d'un panafricanisme et d'une Afrique queer et inclusive. L'esthétique de l'homo inclusio africanus développée par Lewat milite pour l'émergence d'un.e citoyen.ne africain.e fondamentalement indocile, œuvrant intentionnellement à réparer son monde pour inclure tou.te.s les Africain.e.s, y compris les homosexuel.le.s longtemps exclu.e.s.

Un constat s'en dégage : les violences contre les homosexuel.le.s africain.e.s commises par d'autres Africain.e.s constituent une grande barbarie. Le continent africain doit s'en défaire au plus tôt, au risque de voir ce sentiment anti-homosexuel aboutir à un massacre de masse, et provoquer ainsi un autre génocide qu'on aurait tous pu voir venir, sans avoir agi.

Abstract

In the light of the ideology of the Pan-African prize, literary communication and queer theories, this article proposes a reading of the novel *Les Aquatiques* (2021) by Osvalde Lewat, the winner of the first Pan-African Grand Prize in Literature. The novel stages the life and death of a young African homosexual - Samuel Pankeu – who is the victim of a homophobic crime perpetrated by a gang of (pre)adolescent Africans, encouraged by their parents and teachers. Moneyang et Gueboguo interpret Lewat's fiction as a denunciation of homophobia in Africa, and a way of paying tribute to all the lives of African homosexuals violently torn from the continent by their African peers. Thus, they argue that even if it was not the main goal of the AU, it would be productive to approach the consecration of Les Aquatiques as an implicit distancing of the AU's governing body from violence against LGBTQI+ people in Africa. The conceptual approach, based on what they identify in the novel and coin as the homo inclusioafricanus, is an invitation to (re)think of Pan-Africanism and Africa in a different way - queer and inclusive. The aesthetics of homo inclusioafricanus in the heart of Lewatian production advocates for the emergence of a fundamentally indocile African citizen, intentionally working to repair their world to include all Africans, including the long-excluded queer. One observation emerges: violence against African homosexuals by other Africans is one of the great barbarities of our time. The continent should get rid of it as soon as possible, as there is a risk that another genocide will soon be taking place on the continent.

Muhtasari

Kwa kuzingatia itikadi ya Pan-Afrika Grand Prix ya fasihi, wazo la mawasiliano ya fasihi na nadharia za foleni, nakala hii inatoa uchambuzi wa riwaya ya Les Aquatiques d'Osvalde Lewat (2021), mshindi wa Fasihi ya kwanza ya Pan-Afrika Grand Prix mnamo 2022. Mwandishi anaonyesha kijana mdogo wa jinsia moja wa Kiafrika – Samuel Pankeu – mwathirika wa uhalifu wa kutengwa na genge la watangulizi wa Kiafrika waliotiwa moyo na wazazi wao na walimu. Moneysang na Gueboguo wanatafsiri riwaya hiyo kama matamshi ya kutengwa kwa watu wa jinsia moja barani Afrika, ni njia kwao kulipa heshima kwa maisha yote ya watu wa jinsia moja.the.s African.e.s.s.s.s walibomolewa kwa nguvu na wenzao. Kwa hivyo wanapendekeza kukaribia kujitolea kwa kazi ya Lewat kama umbali kamili kutoka Jumuiya ya Afrika (AU) dhidi ya vurugu dhidi ya LGBTQI+ watu barani Afrika. Njia ya dhana, kutoka kwa kile waandishi hujitambulisha kama homo inclusio africanus katika uandishi wa lewatian, ni njia mbadala ya kuzingatia kwa kufafanua tena pan-Afrikanism na Afrika inayojumuisha. Aesthetics ya homo inclusio africanus iliyoundwa na wanamgambo wa Lewat kwa kuibuka kwa raia mzaliwa wa Kiafrika ambaye kimsingi hana jamii, anafanya kazi kwa makusudi kukarabati ulimwengu wake kuwajumuisha Waafrika wote, pamoja na watu wa jinsia moja, waliotengwa kwa muda mrefu. Jambo moja linaibuka: vurugu dhidi ya watu wa jinsia moja, Afrika, na kufanywa na Waafrika wengine, ni kizuizi kikubwa. Bara la Afrika lazima liondoe haraka iwezekanavyo, kwa hatari ya kuona hisia hii ya kupambana na jinsia moja husababisha mauaji mengi, na kwa hivyo kuchochea mauaji mengine ya kimbari ambayo sote tunaweza kuona yakikuja, bila kutenda.

ملخص

هذا المقال تحليل لرواية " مائيات" (Aquatiques) للكاتبة الكامرونية أوسفالدي لوات (Osvalde Lewate) هذا المقال تحليل هذا المقال تحليل لرواية " مائيات" (Aquatiques) للكاتبة الكامرونية أوسفالدي لوات (Osvalde Lewate) الصادرة سنة 2021 والفائزة بالجائزة الكبرى الأفريقية للأدب لسنة 2022 وذلك بالأخذ بعين الاعتبار ايديولوجيا الجائزة الأفريقية الكُبرى في الأدب ومفهوم التواصل الأدبي والنظريات الكويريّة (Queers). قدّمت الكاتبة على مسرح أحداث روايتها شابا أفريقيّا مثليّ الجنس باسم صامويل بانكو (Samuel Pankeu) كان ضحيّة جريمة ارتكبتها مجموعة من المراهقين الأفارقة الذين يكرهون المثليّة الجنسيّة بتشجيع من أهاليهم ومدرّسيهم. مونيانغ (Moneyang) و غيبوغو (Gueboguo) يعتبران هذه الرواية تنديدا بنزعة كره المثليّة الجنسيّة في أفريقيا. فهي في نظرهما تكرّم بطريقة ما كلّ المثليين الجنسيين الأفارقة الذين يتعرّضون إلى العنف من أبناء جلدتهم كما أنّهما كذلك ينظران إلى تتويج رواية "لوات" بهذه الجائزة وكأنّه يترجم عن رغبة الاتحاد الأفريقي الخفيّة في التبرّؤ من العنف الذي يستهدف الأشخاص المثليين والمتحوّلين والمزدوجين جنسيّا (LGBTQI) في أفريقيا. إنّ المقاربة المفهوميّة التي انطلقا منها صاحبا المقال وحدّدا من خلالها ما اعتبراه منزع إدماج المثليين في المجتمع الأفريقي (l'homo inclusio africanus) في الكتابة اللواتيّة، نسبة إلى كاتبة الرواية (Lewat) التي أرادت أن يكون بديلا ينبغي أخذه بعين الاعتبار لإعادة تأسيس الانتماء الأفريقي على قاعدة العمل على إدماج المثليين جنسيا والاعتراف بحقوقهم

وبمواطنتهم في افريقيا. لقد طوّرت "لوات" جمالية منزع إدماج المثليين في المجتمع الأفريقي لتناضل بها من أجل بروز مواطنة أفريقيّة تكون عنيدة بالأساس تعمل عن دراية وقصد لإصلاح ما تعطّب في الحياة الأفريقيّة بُغية إدماج كل الأفارقة نساء ورجالا في المجتمع، بمن في ذلك المثليين جنسيّا منهم الذين عانوا من الإقصاء طويلا. وهنا لا بدّ من ملاحظة أن العنف الذي يُمارسه أفارقة ضدّ مثليين جنسيّا أفارقة مثلهم لا ينمّ إلّا عن نزعة توحّش مهول [ينبغي التصدّي لها]. ولا بدّ للقارة الأفريقيّة أن تتخلّص منها في أقرب وقت ممكن وإلّا هناك خطر حقيقي محدق يتمثّل في رؤية هذا الشعور المعادي للمثليّة الجنسيّة يستفحل ويؤدّي إلى مذبحة ،وتبعا لذلك إلى إبادة جماعيّة كنا شاهدين على أنّها آتية لا محالة ولكنّنا لم نفعل شيئا لتجنّبها

« Un travail de termites »

Relire la dimension panafricaine des gestes patrimoniaux de Joseph Murumbi

Marian Nur Goni

Résumé

À travers l'évocation de la trajectoire de Joseph Murumbi (1911-1990), militant anticolonialiste et anti-impérialiste, homme politique et collectionneur kényan, cet article vise à mettre en relief la dimension panafricaine de ses choix patrimoniaux durant la période cruciale des décolonisations (1950-1970). Ce faisant, il en souligne la portée épistémique et politique, ainsi que l'actualité dans le contexte des débats sur la restitution et la réappropriation du patrimoine africain, ou encore sur la production des savoirs en/sur l'Afrique.

Abstract

Through an evocation of the career of Joseph Murumbi (1911-1990), Kenyan anti-colonialist and anti-imperialist activist, politician and collector, this article aims to highlight the pan-African dimension of his patrimonial choices during the crucial period of decolonization (1950-1970). In so doing, it highlights their epistemic and political significance, as well as their topicality in the context of debates on the restitution and reappropriation of African heritage, or on the production of knowledge in/about Africa.

Muhtasari

Kupitia uhamishaji wa trajectory ya Joseph Murumbi (1911-1990), mwanaharakati wa kupambana na wakoloni na mwanaharakati wa kupinga-imperia, mwanasiasa wa Kenya na mtoza ushuru, nakala hii inakusudia kuonyesha mwelekeo wa Pan-Afrika wa uchaguzi wake wa urithi wakati wa kipindi muhimu cha decolonization (1950-1970). Kwa kufanya hivyo, anasisitiza umuhimu wake na umuhimu wa kisiasa, na vile vile ukweli katika muktadha wa mijadala juu ya ulipaji na utumiaji wa urithi wa Kiafrika, au juu ya utengenezaji wa maarifa katika / barani Afrika.

ملخص

من خلال استحضار مسيرة جوزيف موروميبي (Joseph Murumbi(1911-1990، المناضل الكيني ضدّ الاستعمار والامبرياليّة والسياسي الجمّاع .. نرمي من خلال هذا المقال أن نبرز البعد الأفريقي لمبادراته وخياراته التراثيّة إبّان الفترة الحاسمة للتخلّص من تركة الاستعمار بين 1950 و1970. لهذا السبب نركز في هذا المقال على أهميّة العاملين الإبستيمي والسياسي وكذلك على الفترة الراهنة التي تشهد نقاشات متعلّقة باستعادة الآثار الأفريقيّة التي تمّ الاستيلاء عليها في الفترة الاستعماريّة كما تشهد نقاشا وجدلا في موضوع إنتاج المعارف في أفريقيا وتلك المنشغلة بقضايا القارة.

Décoloniser l'inclusion

Panafricanisme et peuples autochtones pygmées d'Afrique

Nathanaël Assam Otya'a

Résumé

Comment peut-on penser la question autochtone dans le mouvement panafricaniste ? Après environ trois quarts de siècle d'efforts plus ou moins soutenus pour son ancrage en Afrique, et à l'heure où la problématique autochtone fait débat sur le continent, il convient d'examiner les mécanismes par lesquels le panafricanisme peut être mis en demeure de considérer les peuples autochtones pygmées comme une réalité africaine à intégrer dans ses priorités. Par la même occasion, il importe d'énoncer les facteurs contributifs d'un accord de destinée (non) conjecturelle des peuples autochtones pygmées dans le sillage du panafricanisme à un moment charnière où celui-ci doit se réinventer. Une telle nécessité appelle à (ré)interroger les nouveaux échos répercutés par les identités autochtones et non autochtones dans une Afrique traversée par une crise protéiforme.

Abstract

How can we think about the indigenous question in the pan-Africanist movement? After some three quarters of a century of more or less sustained efforts to anchor Pan-Africanism in Africa, and at a time when indigenous issues are the subject of debate on the continent, it is appropriate to examine the mechanisms by which Pan-Africanism can be challenged to consider pygmy indigenous peoples as an African reality to be integrated into its priorities. At the same time, it is important to set out the factors contributing to an agreement on the (non) conjectural destiny of indigenous pygmy peoples in the wake of Pan-Africanism at a pivotal moment when the latter must reinvent itself. Such a need calls for (re)questioning the new echoes spurred by indigenous and non-indigenous identities in an Africa traversed by a protean crisis.

Muhtasari

Je! Tunawezaje kufikiria swali la asilia katika harakati za Pan-Afrika ? Baada ya karibu robo tatu ya karne ya juhudi zaidi au chini ya kuendeleza barani Afrika, na wakati ambao shida ya asilia inajadili juu ya bara, inafaa kuzingatia mifumo ambayo pan-Afrika inaweza kuwekwa kwa taarifa ya kuzingatia watu asilia wa Pygmy kama ukweli wa Kiafrika kuunganishwa katika vipaumbele vyake. Wakati huo huo, ni muhimu kuweka sababu zinazochangia za makubaliano (makubaliano yasiyo ya) ya watu asilia wa Pygmy baada ya Pan-Afrika katika hatua ya kugeuza wakati lazima ijirudishe. Umuhimu kama huo unahitaji (re) kuhoji echoes mpya zilizoonyeshwa na vitambulisho vya asili na visivyo vya asili barani Afrika vilivyovuka na shida ya protini.

ملخص

كيف يمكننا أن نفكّر في المسألة المتعلّقة بالشعوب الأصليّة ضمن تيّار الانتماء لأفريقيا منظورا إليها في وحدتها (Panafricanisme) كيف يمكننا أن نفكّر في المسألة المتعلّقة بالشعوب الأصليّة ضمن تيّار الانتماء لأفريقيا منظورا إليها في وحدتها (Panafricanisme)؟ فمن خلال ثلاثة أرباع قرن تظافرت فيها الجهود بصفة مطّردة إلى حدّ ما من أجل ترسيخ هذه المسألة في الفضاء الأفريقي وفي الوقت الذي أصبحت فيه الإشكالية المتعلّقة بالسكّان المحلّيين تثيرا نقاشا وجدلا فكريّا في أفريقيا يقتضي الأمر أن نفحص الآليات التي بها يمكننا لفت انتباه المنضويين في تيّار الانتماء لأفريقيا إلى ضرورة اعتبار وجود السكّان المحلّيين المعروفين بالبيغمي" (Pygmées) معطى أفريقيا واقعيّا جديرا بأن يكون من أولويات اهتمامهم.

إنّه لمن الأهمّية بمكان بهذه المناسبة التنصيص على العوامل المساهمة في خلق وفاق لا يكون ظرفيّا وعابرا بمقتضاه يتمّ إدراج شعوب البيغمي المحلّية ذات الخصوصيّة ضمن انشغالات هذا التيّار في زمن مفصليّ يحتاج فيه أكثر من أيّ وقت مضى إلى التجدّد. تدعونا هذه الضرورة إلى الإنصات إلى صدى صوت الهويّات المحلّية وغير المحلّية التي تنادينا حتّى نعيد التساؤل والتفكير في خصوصياتها في زمن تجتاح فيه القارة الأفريقيّة أزمة ذات أوجه متعدّدة.

Bulu est une langue parlée dans l'aire géo-civilisationnelle bantou au Sud du Cameroun.

bine bo aya naa adjo ya bekoue é tabe djôm djia ya tine medjô ma fombo panafricanism? eyong mintet mimbu mi lote ya abui, nsili wu wo siliban eyong adjo bekoue da kuluban ezezang ndañ mam si ya africa ebili na adja kom. adjo di ene faseban ngue bia fombo edock été aakui na bi yene aa zen évé panafricanism ane bo na nmam ya me tii a bekoue me bo fe tine medjo me panafricainsm. avele

te fe bia yiane djeng mesen messe ma liti na panafricanism baa ayong bekoue ba toban nfa'a ya mindjouk ba tobane bie eyong si ya africa ebien dja tobane bita mevale meva.

Nnedi Okorafor's Africanfutures, Sankofa, and the Echoes of Pan-Africanism

Elizabeth Abena Osei and Kwabena Opoku-Agyemang

Abstract

Nnedi Okorafor's prolific writing embraces African speculative futures by delving into traditional African philosophies, lifestyles, experiences, and modes of being that cut across diverse African identities. We argue that Okorafor consistently imagines Pan-Africanist tropes by appropriating a medley of African cultural motifs into her texts. This is particularly true in her reappropriation of the Akan philosophical concept of Sankofa founded on the necessity to be grounded in the past to better engage with the future. Through the ensuing tradition-modernity dialectic, Okorafor presents modes of progress that imagines an Africa that moves away from Eurocentric notion of the continent. We will, in this essay, focus on Okorafor's novels Zahrah the Windseeker (2005), Binti (2015), and Remote Control (2021), set in Nigeria, Namibia, and Ghana respectively. Using these different spaces, Okorafor's work exudes Pan-Africanism by projecting various African cultures that promote identity in physical, social, and spiritual terms. Equally importantly, the different aspects of African culture that are employed in Okorafor's texts relate with each other in ways that elide and disregard hegemonic representations. This decolonial set of relationships underlines the value of representing African identity in the futuristic imaginations that characterize these purposively selected novels.

The three texts employ a wide selection of African cultural material that not only fuels character concerns, but also enhances thematic engagement with setting and other literary elements. This article examines how Okorafor achieves these literary aims by using Sankofa as her inspiration. Employing the concept of Sankofa to these ends further advances the course of decolonization by reclaiming history, culture, and power to de-center black speculative fiction from the generic conventions of white hegemonic science fiction. This exploration thus becomes a source of innovation for African-futures, thereby fitting directly into Okorafor's coinage of the term Africanfuturism: a breakaway from Afrofuturism.

Résumé

Les écrits prolifiques de Nnedi Okorafor évoquent des perspectives spéculatives africaines en se plongeant dans les philosophies, les modes de vie, les expériences et les modes d'être traditionnels africains qui transcendent les diverses identités africaines. Nous avançons qu'Okorafor imagine systématiquement des tropes panafricanistes en s'appropriant un mélange de thèmes culturels africains. Ceci est particulièrement vrai dans sa réappropriation du concept philosophique akan de Sankofa fondé sur la nécessité d'être ancré dans le passé pour mieux s'engager dans l'avenir. À travers la dialectique tradition-modernité, Okorafor présente une pensée progressiste, imaginant une Afrique éloignée de la notion eurocentrique du continent. Dans cet article, nous nous concentrerons sur trois romans d'Okorafor : Zahrah the Windseeker (2005), Binti (2015) et Remote Control (2021), qui se déroulent respectivement au Nigeria, en Namibie et au Ghana. Par ces différents pays, l'œuvre d'Okorafor évoque le panafricanisme en présentant diverses cultures africaines qui valorisent les identités physique, sociale et spirituelle. Tout aussi importants, les différents aspects de la culture africaine dans les textes d'Okorafor sont liés les uns aux autres, ignorant les représentations hégémoniques. Cet état décolonial des relations souligne la valeur de la représentation de l'identité africaine dans les imaginations futuristes qui caractérisent ces romans sélectionnés à dessein.

Les trois textes utilisent une large sélection de ressources culturelles africaines qui non seulement renforcent les préoccupations des personnages, mais aussi l'engagement thématique avec le cadre et d'autres aspects littéraires. Cet article examine la manière dont Okorafor atteint ces objectifs littéraires en s'inspirant de Sankofa. L'utilisation du concept de Sankofa à ces fins fait évoluer le cours de la décolonisation en récupérant l'histoire, la culture et le pouvoir pour décentrer la fiction spéculative noire des conventions de la science-fiction hégémonique blanche. Cette exploration devient donc une source d'innovation pour les futurs africains, s'inscrivant ainsi directement dans le terme de « futurisme africain » inventé par Okorafor : une rupture avec l'afrofuturisme.

Muhtasari

Maandishi ya muda mrefu ya Nnedi Okorafor huamsha mitazamo ya kubashiri ya Kiafrika kwa kujiingiza katika falsafa, mtindo wa maisha, Uzoefu wa Kiafrika na njia za kuwa za jadi zinazopitisha vitambulisho tofauti vya Kiafrika. Tunasema kwamba Okorafor anafikiria kimfumo mitego ya pan-Afrika kwa kupitisha mchanganyiko wa mada za kitamaduni za Kiafrika. Hii ni kweli hasa katika utumiaji wake wa dhana ya falsafa ya Akan ya Sankofa kulingana na hitaji la kuwekwa zamani ili kujihusisha vyema katika siku zijazo. Kupitia lahaja ya kisasa ya kitamaduni, Okorafor inatoa wazo la maendeleo, akifikiria Afrika mbali na wazo la Eurocentric la bara hilo. Katika nakala hii, tutazingatia riwaya tatu za Okorafor: Zahrah the Windseeker (2005), Binti (2015) na Udhibiti wa Kijijini (2021), ambayo hufanyika mtawaliwa nchini Nigeria, nchini Namibia na Ghana. Kupitia nchi hizi tofauti, kazi ya Okorafor inaleta pan-Afrika kwa kuwasilisha tamaduni mbali mbali za Kiafrika ambazo zinathamini vitambulisho vya mwili, kijamii na kiroho. Vile vile muhimu, nyanja tofauti za tamaduni ya Kiafrika katika maandishi ya Okorafor zinaunganishwa na kila mmoja, na kupuuza uwakilishi wa hegemonic. Hali hii ya uhusiano wa kidini inasisitiza thamani ya uwakilishi wa kitambulisho cha Kiafrika katika fikira za baadaye ambazo zinaonyesha riwaya hizi zilizochaguliwa kwa kusudi.

Maandishi haya matatu hutumia uteuzi mpana wa rasilimali za kitamaduni za Kiafrika ambazo hazitekelezi tu wasiwasi wa wahusika, lakini pia ushiriki wa mada na mfumo na mambo mengine ya fasihi. Nakala hii inachunguza jinsi Okorafor anafanikisha malengo haya ya fasihi kwa kuchora msukumo kutoka Sankofa. Matumizi ya dhana ya Sankofa kwa madhumuni haya yanaibuka mwendo wa decolonization kwa kupata historia, utamaduni na nguvu ya kuvuruga hadithi nyeusi za uwongo kutoka kwa mikusanyiko nyeupe ya hadithi ya sayansi ya hegemonic. Uchunguzi huu kwa hivyo unakuwa chanzo cha uvumbuzi kwa Waafrika wa baadaye, na hivyo kuanguka moja kwa moja ndani ya muda wa « futari ya Kiafrika » iliyoundwa na Okorafor: mapumziko na Afrofuturism.

ملخص

تَستحْضِر الكتابات الوفيرة "لِنيدي أُوكورافور" المنْظورات التّأمليّة الأفْريقيَّة ، وَذلِك عبر الخوض في الفلْسفات وأساليب الحيَاة والتَّجارب وَطرُق اَلوُجود التَّقْليديَّة الأفْريقيَّة اَلتِي تَتَجاوَز التَّعدُّديَّة الهوياتيَّة الأفْريقيَّة. وتَبعا لنَحْو مَنهَجِي، ترسم "أُوكورافور" توجُّهَات الأفارقة بناء على مَجمُوعة مُتَنوعَة مِن المواضيع الثَّقافيَّة الأفْريقيَّة، وَلعَل ذَلِك يَنطَبِق بِشَكل خاصّ على إعادة تصْويرهَا لِمفْهوم فَلسَفِي مَعرُوف بِاسْم "سانْكوفَا" وَهُو "الأكَان" اَلذِي يُؤكِّد حاجة التأصّل فِي الماضي مِن أَجْل الانْخراط الأفضل فِي المسْتقْبل. تُقدُّم أُوكورافور اِنْطلاقًا مِن جَدَليَّة الأصالة والْحداثة ، فِكْرًا تَقدُميا يَتَجاوَز النَّظْرة المرْكزيَّة الأوروبّيَّة لِلْقارَّة الأفْريقيَّة. سنرِكّز فِي هَذِه المقالة على ثَلَاث رِوايَات "لأوكورافور": "زهرة الباحث عن الرّياح" (2005) ، و"بينتي" (2015) ، و"التَّحكُّم عن بُعد" (2021)، وَالتِي تَدُور أحْداثهَا فِي كُلّ مِن نيْجيرْيَا وناميبْيَا وغانَا. يَستحْضِر عمل "أُوكورافور" من خلَال هَذِه البلْدان المختلفة الوحْدة الأفْريقيَّة عبر تَقدِيم الثَّقافات الأفْريقيَّة المُختلفة اَلتِي تُسلِّط الضَّوء على الهويَّات الجسديَّة والاجْتماعيَّة والرُّوحيَّة. إلى جَانِب ذَلِك، فَإنّ جَوانِب الثَّقافة الأفْريقيَّة المخْتلفة فِي نُصُوص "أُوكورافور" مُتصلة بِبعْضِهَا البعْض فِي تَغَاض تامّ عن كلّ تمْثيلات الهيْمنة. هذا وتُؤكِّد حَالَة تَحرُّر العلاقات مِن قَبضَة الاسْتعْمار أَهَميَّة تَمثِيل اَلهوية الأفْريقيَّة فِي الخيَال المسْتقْبليّ اَلذِي يُميّز هَذِه الرّوايات المخْتارة بِشَكل قَصدِيّ تُوظِّف النُّصوص الثَّلاثة مَجمُوعة وَاسِعة مِن الموارد الثَّقافيَّة الأفْريقيَّة اَلتِي لَا تُعزّز قضايَا الشَّخْصيَّات فقط، بل تُعزّز اِسْتكْشافًا مؤْضوعيًّا للإطار وجوانب أُخرى مِن الأدب أيضا. يَنصَب هذَا المقَال على دِراسة كيفية تَحقِيق "أُوكورافور" لِهَذه الأهْداف الأدبيَّة اِنْطلاقًا مِن الاسْتفادة مِن مَفهُوم سانْكوفَا. نظرًا لِأنَّ اِسْتخْدام مفهوم سانْكوفَا لهذه الأغْراض يُؤدِّي إلى إنهَاء الاسْتعْمار مِن خلال اِسْتعادة التَّاريخ والثَّقافة والسُّلْطة وفكّ وِصاية الخيَال التَّأمُليّ لِلْبيض السَّائد عن الخيَال التَّأمُليّ لِلسُّود. ومن ثمة يُصْبِح هذَا الاسْتكْشاف مَصْدَرا لِلابْتكار لَدى الأفارقة المسْتقْبليّين، ويتناسب بِشَكل مُبَاشِر مع مُصطَلَح "المسْتقْبليَّة الأفْريقيَّة" اَلذِي صَاغَته أُوكورافور: القَطع مع المسْتقْبل الأفْريقيّ.

Fante is a Kwa language and is part of the Akan language family. Fante speakers are mainly found in the south-central and western part of Ghana as well as in the eastern part of Ivory Coast.

Nnedi Okorafor n' akyerɛw korgyen no bamm Ebibir akɔsɔbiahwɛ ndaama nsɛm ho na ɔdɔ esukɔ kɔ hwehwɛ Ebibir Atsetsesɛm Nyansapɛ, Ɔbra-asetsenamu, nnyikwaw, nna akwan ahorow a ɔtum pur fa Ebibir mbobɛw. Yɛ sensan dɛ Okorafor kɔdo ara susu Pan-Africanism adwenkyerɛ-asentsia wɔ kwan a ɔsosow Ebibir, amambra adwen-hyehyɛ fɛɛfɛɛfɛw ahorow dze ka ne esuasɛm/tɛkese ho. Iyi yɛ nokwar turodoo wɔ kwan a ɔsan fado fefar Ebibir Sankɔfa nyansapɛ nhumu a ne fapɛm fir dɛ ɔtwaa dɛ yɛ san kɔ hɛn nkyir kɔhwehwe hɛn abakɔsɛm mu ma yɛhu dze ɔbotum esi daama. Wɔ atsetsem-abaɛfɔr aperaperano a ɔkɔdo no, Okorafor da no edzi pefɛɛ kyerɛ akwan ahorow mu kankɔ a Ebibir susu na wɔ tum fa do twe hɔnho fir Aborɔfo-nyimdzee adwen a ɔfa Ebibirm asasetɔw no ho. Wɔ hɛn nyimdzee-krataa yi mu no, yɛ bɛtwe hɛn adwen esi Okorafor ne ananse-mbuukuu-ayɛsɛm Zahra-a-ɔhwehwe-Mfama (Afe Mpem Ebien ahanum), mikyerɛ, Zahra the Windseeker (2005), Binti (2015), nna Gyinaekyir Meameado Nsaefir (Afe Mpem Ebien ɔha duenum), mikyerɛ Remote Control (2015) a ne nyinara ne ho nsɛm no sii wɔ Alatamanu, Namibiamanmu nna Ghanamanu. Yɛdze hɛn

enyi tua dɛm nsaasekuw yi a wɔkyerew hɔn ho nsɛm wɔ ayɛsm no mu, na yɛhu dɛ Okorafor ne nwoma no gu Ebibir nkabom ahom papa ara yie wɔ kwan a ɔtum pɛgyaw Ebibirman asorɔtow hɔn amambra nyimdzee na ɔsan ɔbɔ dawur fa abɔsu, fɛkuw/manfohonsɛm nna nhomhom/sunsum afamu. Dze a ohia na yɛsi do tadua nye dɛ, Bibir manfoho-nyimdzee ahorow a Okorafor dze dzi dwuma wɔ ne nwoma no mu no nyinara dzi nsesɛ wɔ akwan a ɔtum ka bɔm na ɔsan gyaw nyimdzee-paben akyerɛkyerɛ anaa ndzi-do nsɛmka hɔ. Dɛm 'yɛtwe-hɛnhɔ-fir-atubrafosɛm nyimdzee' anaa 'yɛtwe-hɛnhɔ-fir-abrempɔnsɛmdzehɔ nyimdzee' (decolonization) asorɔtow ho nkitsɛm dzi yi kyerɛ ibu a ɔhyɛ Ebibir abosu mu wɔ ndaama nsusui a ɔda neho edzi wɔ dɛm ananse-mbuukuu-ayɛsɛm yi a yɛ gyen hɛn enyiwa fa yi.

Dɛm nkyerɛwsɛm baasaeku yi nyiyi Ebibir amambra/manfohonsɛm a opia nyimpa w'aka hɔn ho nsɛm wɔ nwoma yi mu no nkotsee, na mbom ɔsan so boa dze a ɔfa asɛntsitsiriw nhyehyemu wɔ bɛɛbi nsɛm no fofaree nye nwoma ho apɔ. Dɛm krataa yi dɔ esukɔ hwehwe kwan a Okorafor dze nwoma-nyimdzee bata Sankɔfa adwenpɔw no ho yɛɛ nkuranhyɛsɛm ma ɔtumii dze nyimdzeesɛm a wɔ ne nwoma no mu no nyinara bɛ dɛ edzi. Sankɔfa adwenpɔw no sɛ yɛ dze toa-toa adwen wɔ dɛm akwan yi mu a, ɔboboa ɛpɛgyaw yɛtwe-hɛnhɔ-fir-abrempɔnsɛmdzeho nyimdzee na ɔma yɛtum san gye hɛn abakɔsɛm, amambra, nna tum a ogye ebibir susbiribiho ayɛsɛm fir dze wɔaka atohɔ-dadaw aborɔfo abodze-nyansapɛ ayɛsɛm. Dɛm mpɛnsampɛnsamu yi abɛyɛ kwan fofor a wɔfa do sua adze fa Ebibir-ndaama ho, na ɔsan so nye Okorafor ne nsɛnka ɔbo no tɔfa wɔ pɔtow kasamu no yɛ-adwen kor pepeeper.

Social Activism and The Rise of Neo Pan-Africanism: A look at the UPEC Summit

Bamba Ndiaye

Abstract

Dakar, the Senegalese capital, hosted the first Université Populaire de L'Engagement Citoyen (Popular University for Civic Engagement) in July 2018, a Pan-African summit of social movements under the auspices of Y'en a marre, Project South, Filimbi, and Lucha among others. In total, fifty-five social movements from thirty countries in Africa and its diasporas took part in the summit which concluded with the formation of the Afrikki network . This paper argues that Y en marre and similar movements are spearheading the "revival" of Pan-Africanism, which has entered a new evolutionary phase that I refer to as "Neo Pan-Africanism". In this regard, Francophone Africa has become the epicenter of 21st century Pan-Africanism enabling social activists to collectively push for good governance, fight against neo-colonial processes and build new transatlantic cooperation.

Résumé

Le lundi 23 juillet 2018, la capitale sénégalaise a accueilli la première Université populaire de l'engagement citoyen (Upec). Ce sommet panafricain des mouvements sociaux a été organisé sous les auspices des mouvements « Y'en a marre », Projet South, Filimbi, et Lucha, entre autres. Au total, cinquante-cinq mouvements sociaux de trente pays d'Afrique et ses diasporas ont participé au sommet qui a assuré le lancement du réseau Afrikki. Cet article montre que « Y'en a marre » et des mouvements similaires sont le fer de lance du « renouveau » du panafricanisme entré dans une nouvelle phase que j'appelle « néo Panafricanisme ». À cet égard, l'Afrique francophone peut être considérée comme l'épicentre du panafricanisme au xxie siècle, en ce sens qu'il permet aux activistes de lutter collectivement pour une bonne gouvernance, contre les processus néo-coloniaux, et de construire une nouvelle coopération transatlantique.

Muhtasari

Mnamo Jumatatu, Julai 23, 2018, mji mkuu wa Senegal ulishiriki chuo kikuu cha kwanza maarufu cha ushiriki wa raia '(Upec). Mkutano huu wa kilele wa Afrika wa harakati za kijamii uliandaliwa chini ya hoja za harakati « Y'en a marre », Projet Kusini, Filimbi, na Lucha, miongoni mwa wengine. Kwa jumla, harakati hamsini na tano za kijamii kutoka nchi thelathini za 'Afrika na diasporas zake zilishiriki katika mkutano huo ambao ulihakikisha uzinduzi wa mtandao wa Afrikki. Nakala hii inaonyesha kuwa « Y'en a marre » na harakati zinazofanana ni mkuki wa « upya » ya panafricanism iliyoingizwa katika awamu mpya ambayo ninayoiita « neo-Panafricanism ». Katika suala hili, Afrika

inayozungumza Kifaransa inaweza kuzingatiwa kama kituo cha pan-Afrika katika karne ya XXI, kwa maana ambayo inaruhusu wanaharakati kupigania kwa pamoja utawala bora, dhidi ya michakato ya neocolonial, na dhidi ya, na kujenga ushirikiano mpya wa transatlantic.

ملخص

احتضنت العاصمة السنغاليّة داكار يوم الإثنين 23 جويلية 2018 مؤتمر قمّة أوّل جامعة شعبيّة للالتزام المواطني (Upec). نُظّمت هذه القمّة الأفريقيّة للحركات الاجتماعيّة برعاية منظمات من بينها منظمة " لقد سئمنا" (Y'en a marre) ومشروع الجنوب (Projet South) وفيلمبي (Filimbi) و لوشا (Lucha). لقد شارك في هذه القمّة خمسة وخمسون حركة اجتماعيّة من ثلاثين بلدا افريقيّا ومن الشتات الأفريقي انبثق عنها إطلاق شبكة أفريكِكِي (Afrikki). وعليه، فإنّنا نبيّن من خلال هذا المقال أنّ حركة "Y'en a marre" (لقد سئمنا) والحركات الشبيهة بها هي القوّة الدافعة ل"تجديد" النزعة الأفريقانيّة التي دخلت في مرحلة جديدة أسمّيها : "الأفريقانيّة الجديدة". وفي هذا الصدد يمكن اعتبار أفريقيا الفرنكفونيّة مركز الأفريقانيّة في القرن الواحد والعشرين، بمعنى كونها تمكّن الناشطين الاجتماعيين الأفارقة من النضال في صفّ واحد من أجل حوكمة رشيدة في تضاد مع التمشّي الاستعماري الجديد وبُغْية بناء أسس جديدة للتعاون بين ضفّتي الأطلسي.

The Pitfalls of (Anti)Essentialism: Pan-Africanism, Afropolitanism, and Global Blackness

Alioune Fall

Abstract

Racial discourses of the Enlightenment have, for a long time, been subjected to criticism within the Black intellectual tradition. While certain Black theorists of race such as W.E.B. DuBois, Edward Wilmot Blyden, have responded to racist ideations of humanism via discourses such as Pan-Africanism, others like Kwame Anthony Appiah, and Paul Gilroy have taken a much more critical stance regarding the expression of racial identity as a counter discourse to European modernity. In fact, they even question the racial foundations of this form of Black radicalism which, according to them, articulates the limits of approaching identities through the racial paradigm. This philosophical conversation creates two different currents in the Black intellectual tradition: a racialist school of thought that ontologizes Blackness to express a pan-Africanist discourse that liberates the Black subject from white hegemony and an anti-racialist school that denounces anti-Black racism by presenting European modernity as a cultural syncretism that transcends racial particularities. Both of these philosophical interventions on race, racism, and (Anti)Blackness influence contemporary articulations of postcolonial Black subjectivities which underscore an Afro-Atlantic experience, a rootedness in Western modernity, and a discourse of self-hood. I argue, therefore, that it is theoretically unfounded to concur, as Cheryl Sterling argues in "Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, and Pan-Africanism," that discourses of global Africanness like Afropolitanism, the Afro-Chic or Afro-futurism are exclusionary, and elitist therefore not pan-African. Africanness should be understood in the contemporary global context in its performative dimension as an expression of cultural difference that celebrates a rootedness in the Afro-Atlantic experience, an engagement with European modernity via the nation-state, and an articulation of self-worth that reimagines the future of people of African descent. In this lens, a Pan-Africanist understanding of these global iterations of Africanness lies in its reinvention as a humanist discourse grounded on these three principles: Black liberation and self-determination, postcolonial subjectivity, and (trans) national affiliation. These three principles show that manifestations of Blackness in the postcolonial era transcend Black people's collective identification to a singular African root as it was advocated in Blyden's iterations of a return to a Black Africa. It is rather a continuous exploration of the dignity of people of African descent whether in Africa or the Black diaspora, a reimagination, beyond the "racial contract", of institutions of power such as the nation-state which constantly smother the prevalence of Black life, and an acknowledgement of the transformative dimension of Afro-Atlantic identities which value people of African descents' experiences within and beyond the nation-state as they embark on self-restorative journeys in the African continent.

Résumé

Les discours sur la race du siècle des Lumières ont longtemps fait l'objet de critiques au sein de la tradition intellectuelle noire. Si certains théoriciens noirs de la race comme W.E.B. Du Bois ou Edward Wilmot Blyden ont répondu aux idées racistes de l'humanisme par des discours tels que le panafricanisme, d'autres comme Kwame Anthony Appiah et Paul Gilroy ont adopté une position beaucoup plus critique à l'égard de l'expression de l'identité raciale en tant que contre-discours de la modernité européenne. En fait, ils remettent même en question les fondements raciaux de cette forme de radicalisme noir qui, selon eux, exprime les limites de l'approche des identités à travers le paradigme racial. Cette conversation philosophique crée deux courants différents dans la tradition intellectuelle noire : une école de pensée racialiste qui reconnaît la condition globale des Noirs comme ontologie afin d'exprimer un discours panafricaniste qui libère le sujet noir de l'hégémonie blanche, et une école anti-racialiste qui dénonce le racisme anti-Noirs en présentant la modernité européenne comme un syncrétisme culturel qui transcende les particularités raciales. Ces deux interventions philosophiques sur la race, le racisme et les structures politico-sociales anti-Noirs influencent les articulations contemporaines des subjectivités noires postcoloniales qui soulignent une expérience afro-atlantique, un enracinement dans la modernité occidentale et un discours sur la conscience de soi. Nous soutenons donc qu'il est théoriquement injustifié d'être d'accord, comme Cheryl Sterling l'affirme dans « Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, and Pan-Africanism » (2015), que les discours relatifs à l'africanité universelle tels que l'afropolitanisme, l'afrochic ou l'afrofuturisme sont exclusifs et élitistes et ne sont donc pas panafricains. L'africanité doit être comprise dans le contexte mondial contemporain comme une expression de la différence culturelle qui célèbre l'enracinement dans l'expérience afro-atlantique, un rapport à la modernité européenne via l'État-nation, et une articulation de l'estime de soi qui réinvente l'avenir des personnes de descendance africaine. Dans cette optique, une compréhension panafricaniste de ces expressions générales de l'africanité réside dans sa réinvention en tant que discours humaniste fondé sur les trois principes suivants : la libération et l'autodétermination des Noirs, la subjectivité postcoloniale et l'affiliation (trans)nationale. Ces trois principes montrent que les manifestations de la condition noire à l'ère postcoloniale transcendent l'identification collective des Noirs à une origine africaine singulière, comme le préconisaient les idées de Blyden sur le retour à une Afrique noire. Il s'agit plutôt d'une exploration continue de la dignité des personnes de descendance africaine, que ce soit en Afrique ou dans la diaspora noire, d'une réinvention, au-delà du « contrat racial », des institutions de pouvoir telles que l'État-nation qui étouffent constamment la prédominance de la vie noire, et d'une reconnaissance de la dimension transformatrice des identités afro-atlantiques qui valorisent les expériences des personnes de descendance africaine au sein et au-delà de l'État-nation lorsqu'elles entament des voyages réparateurs sur le continent africain.

Muhtasari

Hotuba juu ya mbio za Ufunuo kwa muda mrefu imekuwa mada ya kukosoa ndani ya mila nyeusi ya kielimu. Ikiwa wanatheolojia wengine wa mbio nyeusi kama W.E.B. Du Bois au Edward Wilmot Blyden wamejibu maoni ya ubaguzi wa rangi ya ubinadamu na mazungumzo kama vile pan-Afrikanism, the, wengine kama Kwame Anthony Appiah na Paul Gilroy wamechukua msimamo muhimu zaidi kuelekea 'usemi wa kitambulisho cha rangi kama hotuba ya kisasa ya Uropa. Kwa kweli, hata wanahoji underpinnings za rangi ya aina hii ya radicalism nyeusi ambayo wanaamini inaelezea mapungufu ya njia ya vitambulisho katika dhana ya rangi. Mazungumzo haya ya kifalsafa huunda mikondo miwili tofauti katika mila nyeusi ya kielimu : shule ya mawazo ya ubaguzi wa rangi ambayo inatambua hali ya kimataifa ya weusi kama ontology ili 'kuelezea hotuba ya Pan-Afrika ambayo inakomboa mada nyeusi kutoka nyeupe'hegemony, na shule ya kupambana na ubaguzi wa rangi ambayo inalaani ubaguzi wa rangi-Nyeusi kwa kuwasilisha hali ya kisasa ya Ulaya kama usawazishaji wa kitamaduni ambao unapitisha tabia za rangi. Maingiliano haya mawili ya kifalsafa juu ya mbio, ubaguzi wa rangi na muundo wa kisiasa-kijamii unashawishi ufafanuzi wa kisasa wa mambo nyeusi ya baada ya ukoloni ambayo yanasisitiza uzoefu wa kitamaduni, ambao, msingi katika hali ya kisasa ya Magharibi na hotuba juu ya kujitambua. Kwa hivyo tunabishana kuwa hiyo haina msingi wa kinadharia kuwa haifai, kama Cheryl Sterling anasema katika « Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, na Pan-Afrikanism » (2015), kwamba mazungumzo yanayohusiana na ujinga wa ulimwengu kama vile ujanibishaji, 'afrochic au'afrofuturism ni ya kipekee na ya wasomi na kwa hivyo sio pan-Afrika. 'Ujinga lazima uelewe katika muktadha wa kisasa wa ulimwengu kama ishara ya tofauti ya kitamaduni ambayo inasherehekea' mizizi katika uzoefu wa Afro-Atlantic, uhusiano na hali ya kisasa ya Ulaya kupitia Jimbo la 'Nation State, na ufafanuzi wa kujistahi ambao unazuia mustakabali wa watu wa asili ya Kiafrika. Kwa mwangaza huu, uelewa wa paneli wa Kiafrika juu ya maneno haya ya jumla ya uwongo uko katika ujumuishaji wake kama hotuba ya kibinadamu kulingana na kanuni tatu zifuatazo: ukombozi na uamuzi wa watu weusi, na, ujanja wa baada ya ukoloni na 'ushirika (trans) kitaifa. Hizi kanuni tatu zinaonyesha

kuwa udhihirisho wa Negritude kwa postcolonial 'hupitisha kitambulisho cha pamoja cha weusi na asili ya umoja wa Kiafrika, kama inavyotetewa na maoni ya Blyden juu ya kurudi Afrika nyeusi. Badala yake ni uchunguzi unaoendelea wa hadhi ya watu wa asili ya Kiafrika, iwe barani Afrika au kwenye diaspora nyeusi, ya ujanibishaji, zaidi ya mkataba wa rangi wa «, taasisi za madaraka kama vile 'Taifa la Taifa ambalo linazuia mara kwa mara uwepo wa maisha nyeusi, na utambuzi wa mwelekeo wa mabadiliko ya vitambulisho vya kitamaduni ambavyo vinathamini uzoefu wa watu wa asili ya Kiafrika ndani na zaidi ya hali ya taifa wakati wote huanza safari za marejesho kwenye bara bara la Afrika.

ملخص

لطالما كانت الخطابات المتعلّقة بالعِرْق في عصر الأنوار موضوع نقد وتمحيص ضمن التقليد الذي سنّه المثقفون ذوو البشرة السوداء. فإذا كان بعض المنظّرين من العرق الأسود مثل دي بوا (W.E.B Du Bois) و ادوارد ويلموت بلايدن (Edward Wilmot Blyden) قد ردّ على الأفكار العنصريّة [لما يُسمّي] بالمنزع الإنساني [في الغرب] بخطابات مثل الأفريقانيّة، فإنّ البعض الآخر مثل كوامي أنطوني أبياه (Kwame Anthony Appiah) وبول جيلروي (Paul Gilroy) قد اتخذ منحى أكثر نقديّة فيما يتعلّق بالتعبير عن الهويّة العِرْقيّة باعتبار ذلك خطابا مضادا للحداثة الأوروبية. وفي حقيقة الأمر، فإنّ أبيا وجيلروي قد وضعا موضع تساؤل الأسس العرقيّة لهذا الشكل من الراديكالية [التطرّف] الذي ظهر على البعض من المفكّرين ذوي البشرة السوداء ويعبّر حسب ما يعتقدان عن محدوديّة مقاربة الهويّات من خلال نمط التفكير العرقي. لقد أفرز هذا الجدل الفلسفي تيّارين مختلفين ضمن السنة الثقافيّة للمفكّرين من ذوي البشرة السوداء. يتمثّل التيّار الأوّل في مدرسة فكريّة عرقانيّة (racialiste) تعتبر المنزلة الشاملة للسود بوصفها انطولوجيا ليتسنّى لها إنتاج خطاب أفريقاني من شأنه أن يحرّر ذات الإنسان الأسود من هيمنة البيض. أمّا التيّار الثاني فيتمثّل في مدرسة معارضة للنزعة العِرقانيّة تندّد بالعنصريّة تجاه السود وذلك بتقديم الحداثة الأوروبية باعتبارها مؤالفة بين ثقافات مختلفة تتجاوز الخصوصيّات العرقيّة. لقد أثّرت كلّ من هاتين المداخلتين الفلسفيين حول العرق والعنصريّة والبنى السياسيّة- الاجتماعيّة المعادية للسود في المفاصل المعاصرة للنوازع الذاتية التي ظهرت على المثقفين السود في مرحلة ما بعد الاستعمار لفتت الانتباه إلى تجربة فكرية أفريقية- أطلسيّة مخصوصة وإلى تأصيل في الحداثة الغربيّة كما لفتت الانتباه إلى خطاب حول الوعي بالذات. وعليه، فإنّنا نعتبر أنّه من الناحية النظريّة لا يمكننا أن نوافق شيريل سترلينغ (Cheryl Sterling) رأيه الذي عبّر عنه في كتابه: " قضايا: الكونيّة ، الأفروبوليتانيّة والأفريقانيّة" (Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, and Pan-Africanism) الصادر سنة 2015 والقائل أنّ الخطابات المتعلّقة بالهويّة الأفريقيّة الكونيّة مثل الأفروبوليتانيّة والموضة المستوحاة من الثقافة الأفريقية (Afrochic) وتيّار الأفريقي- المستقبلي(Afrofuturism هي خطابات خصوصيّة ونخبويّة وتبعا لذلك ليست أفريقانيّة. ينبغي أن تُفهم الهويّة الأفريقيّة (Africanité) في السياق العالمي المعاصر بوصفها تعبيرا عن اختلاف ثقافي يحتفي بالتأصيل ضمن التجربة الأفرو – أطلسيّة، وباعتبارها همزة وصل بالحداثة الأوروبية من خلال الدولة- الأمّة وترتيب لشعور احترام الذات الذي يعيد ابتكار مستقبل الأشخاص الذين ينحدرون من أصول أفريقيّة. من هذا المنظور يصبح الفهم الأفريقاني لمثل هذه التعبيرات العامة للهويّة الأفريقيّة متمثّلا في إعادة ابتكاره بوصفه خطابا إنسانويّا يتأسّس على ثلاثة مبادئ أساسيّة هي التالية: أوّلا التحرّر و ثانيا تقرير السود لمصيرهم بأنفسهم، وثالثا ذاتيّة ما بعد الاستعمار والانتماء العابر للحدود العرقيّة والقوميّة. تبيّن هذه المبادئ الثلاثة أنّ تمظهرات الزنوجة في عصر ما بعد الاستعمار تتجاوز تماهي ذوي البشرة السوداء الجماعي في أصل أفريقي واحد بعينه كما تدعو إلى ذلك أفكار بلايدن المتعلّقة بالعودة إلى أفريقيا السوداء. يتعلّق الأمر بدلا من ذلك باستكشاف مستمرّ لكرامة الأشخاص من أصول أفريقيّة سواء في أفريقيا أو خارجها في الشتات وبإعادة ابتكار يتجاوز "العقد الاجتماعي" ويتمثّل في تجديد مؤسّسات السلطة - مثل الدولة- الأمّة- التي تخنق باستمرار السود و تحدّ من سيادتهم كما يتعلّق بالاعتراف بالطابع التحويلي للهويّات الأفرو – أطلسيّة التي تثمّن تجارب الأشخاص ذوي الأصول الأفريقيّة ضمن الدولة- الأمّة أو خارجها عندما يشرعون في القيام برحلات إصلاحية إلى القارة الأفريقيّة.



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°02.

Thiaroye-sur-Mer, terre d'émigration

Les plaies béantes de l'émigration clandestine

Souleymane Ndiaye †

Journaliste, éditeur de presse, critique litteraire, Souleymane Ndiaye a formé et accompagné de nombreux journalistes et écrivains sénégalais. Il était surnommé "le journaliste des paysans". Il est décédé en janvier 2016.

N'Goné Fall

How to cite this paper:
Ndiaye, S., (2023). Thiaroye-sur-mer, terre d'émigration : les plaies béantes de l'émigration clandestine. *Global Africa*, (3), pp. 30-32.
https://doi.org/10.57832/4vc1-k238

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Né à Dakar en 1956, Boubacar Touré Mandémory fait partie de la génération de photographes qui a émergé dans les années 80, à une époque où le portrait en studio a cédé sa place à la photographie documentaire et au reportage. Le développement des médias libres et l'essoufflement des agences nationales de photographie ont permis l'essor de photographes professionnels indépendants qui dynamiseront la filière. Touré Mandémory a été un des initiateurs du Mois de la photo de Dakar dans les années 90 et a contribué au développement des agences de presse privées. En hissant la photographie au rang de pratique artistique, il a favorisé son entrée dans les galeries et les musées.

Après avoir exploré le portrait, Touré Mandémory se tourne vers le documentaire en privilégiant la recherche et l'analyse des sociétés africaines. Célèbre pour ses vues en contre-plongée et ses instantanés, ses thématiques sont de véritables manifestes esthétiques et socioculturels. Les séries sur les capitales d'Afrique, les populations du fleuve Niger, le phénomène du rap et les cultures urbaines à Dakar, ou les minorités ethniques du Sénégal ont permis de casser l'image désuète d'un continent arrimé à des traditions obsolètes, ravagé par la sécheresse, la famine et l'autoritarisme.

N'Goné Fall

Boubacar Touré Mandémory, chasseur impénitent d'images, effectue depuis deux mois un travail sur l'émigration clandestine à Thiaroye-sur-Mer. Le village de pêcheurs de la banlieue dakaroise, devenu commune en 1996, est durement affecté par le phénomène du « Mbëkk mi ». Cette expression désigne la prodigieuse ruée de jeunes Sénégalais vers les îles Canaries à bord de pirogues. J'étais à Thiaroye en 2006, au moment où les avions d'Air Europa larguaient sur le tarmac de l'aéroport de Saint-Louis 6 000 clandestins refoulés d'Espagne. Les rapatriés, sous le choc, avaient du mal à réaliser ce qui leur arrivait. Pour ma part, je ne comprenais pas la folie du « Mbëkk mi ». J'acceptais l'invitation de Mandémory à le suivre, pour écrire ce que la photo seule ne peut décrire, pour y voir clair. Deux semaines passées à Thiaroye aideront peut-être à expliciter cette tragédie qui décime la jeunesse du Sénégal. Thiaroye-sur-Mer attend ses 200 fils partis vers les îles Canaries, et qui ne sont pas revenus. Personne dans ce vieux village du XVIII^e^ siècle ne parie sur leur mort.

Le décor n'a pas changé. J'entrais toujours dans Thiaroye-sur-Mer par la porte du cinéma, il y avait là une salle obscure où les jeunes venaient évacuer leur mal être. Le Cdeps[1] a pris la place du cinéma, que les autorités sans imagination ont décidé de fermer. Ils préparaient sans le savoir le lit de l'émigration clandestine. Que faire lorsqu'on est privé de fictions filmiques sinon partir ? Le bel immeuble du Cdeps n'est certainement pas attractif. Il n'y a personne. Pour calmer ma colère, je respire à fond l'air marin du village, arômes de poissons et de légumes frais. Le formidable marché de Thiaroye-sur-Mer est à quelques mètres. On devine la mer au bout de la grande rue qui finit en ruelle étroite et sablonneuse.

Les rails sur lesquels roulent les rares trains des Industries chimiques du Sénégal (ICS), dont les activités ont drastiquement baissé, ne payent pas de mine. Les gamins, censés être à l'école ou à la maison, farfouillent dans les ordures. Ils semblent heureux de barboter dans les eaux sales et nauséabondes, restes des dernières inondations qui lèchent les rails et coulent vers les maisons voisines. Le président Wade qui adore la banlieue gagnerait à venir voir. La longue balade dans le village de pêcheurs me convainc d'une chose : Thiaroye a mal à son environnement. Avancée de la mer, pollution de la plage, mini marées noires, usine de pesticides de la Senchim, pipelines de la Société africaine de raffinage (SAR), pillage des ressources halieutiques. Il y a foule dans les rues et les maisons. Thiaroye n'échappe pas à la « soukisation » honteuse de Dakar. La population augmente à vive allure. 50 000 âmes, me dit-on. Je pense à l'ancien chiffre : 30 000. Sans doute la forte natalité. Le pêcheur se marie et fait des enfants, jeune. Son travail, pénible, épuise vite. Il part à la retraite à l'âge où le footballeur professionnel range ses godasses. Peut-être une manière jouissive de renouveler la force de travail qui doit nourrir la famille ? Sans doute également l'arrivée massive de paysans chassés par la misère, qui s'arrêtent, intimidés, aux portes de la capitale. Je me promène dans les ruelles étroites et sablonneuses qui attendent la construction du lotissement et la restructuration pour s'élargir – régulièrement annoncées et toujours différées. Les maisons sont toujours agglutinées les unes aux autres. La frénésie de la construction de ces dernières années a gagné Thiaroye-sur-Mer. Les chambrettes, construites n'importe comment dans les cours des maisons qui n'en

1 Centre départemental d'éducation populaire et sportif.

sont plus, sont incroyables. On construit comme on peut, sans aucun respect des normes établies. Un groupe de jeunes, style rappeurs américains. Ils font du thé. Arona et Daouda connaissent bien le photographe que je cherche. « Chaque jour, il est là ». On parle de Thiaroye-sur-Mer, du « Mbëkk mi ». Ils sont chômeurs. Le mot sort immense de leur bouche. Ils doivent douter que je comprenne ce que le mot signifie. L'absence de perspective, la mort de l'espoir. La pauvreté pour tout dire. Même drapée de dignité, je la vois et la sens. Les tabliers et autres « vendeurs par terre » de produits pour Nègres made in China obstruent le passage. Le Thiaroye d'hier qui inondait les marchés dakarois de poissons et de légumes, jusqu'à faire dire « viande de Thiaroye » pour nommer le chou, n'est plus.

À Thiaroye-sur-Mer, tous les chemins mènent à la plage. La magie de la mer opère toujours. Le bleu de la mer, le soleil encore doux à 9 heures. Des centaines de pirogues aux couleurs vives sont alignées sur la plage jonchée d'immondices et de restes de poissons. Les fières pirogues attendent au soleil le retour des poissons. La pêche ne nourrit plus son homme. Au large, un bateau. Peut-être un de ces multiples prédateurs qui pillent impunément les côtes sénégalaises, hier riches en produits de la mer.

Je n'ai pas à attendre longtemps Mandémory. La plage est son quartier général. Tout le monde connaît le photographe, du plus vieux au plus jeune. Mandémory, adopté par Thiaroye-sur-Mer, fait des photos d'amitié en toute liberté. Le Lébou est hospitalier et gentil. Mais il faut faire gaffe, il ne se laisse pas marcher sur les pieds.

Quand Mandémory arrive à pas pressés, un bol de grosses crevettes acheté 5 000 FCFA, une misère, dans une main et le Nikon dans l'autre, c'est pour me conduire au Pënc du quartier Marène. Un abri de fortune en bois de pirogue, sur la plage, où les habitants du coin surveillent la mer d'un œil, et causent de choses et d'autres. Le Pënc, chaque quartier en a un, c'est le lieu de socialisation et d'échange par excellence. L'habitant et l'étranger de passage viennent y porter et prendre des nouvelles. Les habitués du Pënc sont tous victimes, d'une manière ou d'une autre, de l'émigration clandestine. Émigrés clandestins rapatriés, pères et mères qui attendent le retour hypothétique de leur enfant parti en Espagne, épouses qui rêvent chaque nuit d'un époux « disparu » sur les chemins d'Espagne, jeunes qui veulent tenter l'aventure, chacun a son histoire du « Mbëkk mi ». Les uns me narrent au Pënc le vécu de l'émigration clandestine, les autres dans leur domicile chaleureux. Tous attendent le retour d'un fils parti en pirogue aux îles Canaries.

Souleymane Ndiaye

Thiaroye-sur-Mer, land of emigration

The gaping wounds of illegal emigration

Souleymane Ndiaye †

Journalist, editor, literary critic, Souleymane Ndiaye trained and mentored several generations of Senegalese journalists and writers. Also known as "the paesants' journalist," he passed away in January 2016.

N'Goné Fall

How to cite this paper:
Ndiaye, S., (2023). Thiaroye-sur-Mer, land of emigration: the gaping wounds of illegal emigration. *Global Africa*, (3), pp. 33-35.
https://doi.org/10.57832/6wac-2071

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Born in Dakar in 1956, Boubacar Touré Mandémory belongs to the generation of photographers who emerged in the 80s, at a time when studio portrait photography had given way to documentary and news photography. The development of free media and the decline of national photo agencies led to the emergence of professional freelance photographers who gave a new impetus to the industry. Touré Mandémory was one of the initiators of the Dakar Month of Photography in the 90s, and contributed to the development of private press agencies. By elevating photography to the status of an artistic practice, he encouraged its entry into galleries and museums.

After exploring portrait photography, Touré Mandémory turned to documentaries, focusing on research and analysis of African societies. Famous for his low-angle views and snapshots, his themes are veritable aesthetic and socio-cultural manifestos. His series on African capitals, the populations of the Niger River, the rap phenomenon and urban cultures in Dakar, and the ethnic minorities of Senegal have helped to break down the outdated image of a continent tied to obsolete traditions, plagued by drought, famine and authoritarianism.

N'Goné Fall

For the past two months, Boubacar Touré Mandémory, an avid image collector, has been working on illegal emigration in Thiaroye-sur-Mer. The fishermen's village on the outskirts of Dakar which became a municipality in 1996, has been hit hard by the "Mbëkk mi" phenomenon. This expression refers to the prodigious rush of young Senegalese to the Canary Islands aboard canoes. I was in Thiaroye in 2006 when Air Europa planes dropped 6,000 illegal immigrants from Spain onto the Saint-Louis airport landing strip. The deportees were in a state of shock, unable to comprehend what was happening to them. For my part, I couldn't understand the madness of the "Mbëkk mi".

I accepted Mandémory's invitation to follow him, to write down what photography alone cannot describe, to see clearly. Two weeks spent in Thiaroye may help explain the tragedy that is ravaging the Senegalese youth. Thiaroye-sur-Mer awaits its 200 sons who left for the Canary Islands and never returned. No one in this 18th-century village is betting on their death.

The setting hasn't changed. I always used to enter Thiaroye-sur-Mer through the cinema door. There used to be a dark room where young people came to vent their inner turmoil. The CDEPS[1] took the place of the cinema which the unimaginative authorities decided to close. Without knowing it, they were paving the way for illegal emigration. What can you do when you're deprived of cinematic fantasy, if not leave? The beautiful CDEPS building is certainly not attractive. There's nobody there. To calm my anger, I take a deep breath of the village sea air with its aroma of fresh fish and vegetables. The wonderful Thiaroye-sur-Mer market is just a few yards away. You can guess the sea at the end of the main street which ends in a narrow, sandy alley.

The rails on which the rare trains of Industries Chimiques du Sénégal (ICS) run, industries whose activities have drastically declined, don't look very impressive. The kids who are supposed to be at school or at home, rummage through the garbage. They seem happy to splash around in the filthy, foul-smelling water left over from the latest floods which wash over the rails and run down to neighboring houses. President Wade who loves the suburbs, would do well to come and see. A long stroll through the fishing village convinces me of one thing: Thiaroye is suffering from environmental degradation. Rising seas, beach pollution, mini oil spills, the Senchim pesticide factory, pipelines belonging to the Société africaine de raffinage (SAR) and the looting of fish stocks. The streets and homes are crowded. Thiaroye is no exception to Dakar's shameful "soukisation". The population is increasing rapidly. 50,000 souls, I'm told. I'm thinking of the old figure: 30,000. No doubt due to the high birth rate. The fisherman marries young and has children. His hard work quickly wears him out. He retires at the same age as the professional footballer puts away his boots. Perhaps it's a pleasurable way of renewing the workforce that has to feed the family. No doubt also the massive arrival of peasants driven out by poverty, who stop, intimidated at the gates of the capital. I wander through the narrow, sandy streets that await the construction of the housing estate and restructuring to widen - regularly announced and always postponed. The houses are still huddled together. The construction frenzy of recent years has spread to Thiaroye-sur-Mer. It's unbelievable how many small rooms are being built in the courtyards of houses that no longer exist. You build as you can, without any

1 Departmental center for popular and sport education.

 https://doi.org/10.57832/6wac-2071

respect for established standards. A group of young people, American rappers style. They're making tea. Arona and Daouda know the photographer I'm looking for. "Every day, he's there. We talk about Thiaroye-sur-Mer, the "Mbëkk mi". They are unemployed. The word comes out of their mouths immensely. They must doubt that I understand what the word means. The absence of a prospect, the death of hope. Poverty in a nutshell. Even wrapped in dignity, I can see and feel it. Aprons and other "floor vendors" of made-in-China products for Negroes block the way. The Thiaroye of yesterday which flooded Dakar's markets with fish and vegetables to the point of calling cabbage "Thiaroye meat", is no more.

In Thiaroye-sur-Mer, all roads lead to the beach. The magic of the sea is still at work. The blue of the sea, the sun still soft at 9 o'clock. Hundreds of brightly-colored pirogues line the beach, littered with filth and fish remains. The proud canoes wait in the sun for the fish to return. Fishing no longer feeds the man. Offshore, a boat. Perhaps one of the many predators that plunder with impunity the Senegalese coasts, once rich in seafood.

I don't have to wait long for Mandémory. The beach is his headquarters. Everyone knows the photographer, from the oldest to the youngest. Mandémory, adopted by Thiaroye-sur-Mer, takes friendly pictures in complete freedom. The Lebou is hospitable and kind. But you have to be careful: he doesn't let anyone walk all over him.

When Mandémory arrives with hurried steps, a bowl of large shrimps bought for 5,000 FCFA, a pittance, in one hand and the Nikon in the other, it's to take me to the Pénc in the Marène district. A makeshift dugout on the beach, where the locals keep a watchful eye on the sea and chat about things. The Pénc, as every neighborhood has one, is the place to socialize and exchange ideas. Locals and strangers alike, come to bring and take news. Pénc regulars are all victims, in one way or another, of illegal emigration. Repatriated illegal immigrants, fathers and mothers awaiting the hypothetical return of their children who have left for Spain, wives who dream every night of a husband who has "disappeared" on the roads to Spain, young people who want to try their luck, everyone has their own "Mbëkk mi" story. Some tell me in the Pénc about their experiences of illegal emigration, others in their cosy homes. All are waiting for the return of a son who left by canoe for the Canary Islands.

Souleymane Ndiaye

Thiaroye-sur-Mer, nchi ya uhamiaji

Majeraha ya pengo la uhamiaji haramu

Souleymane Ndiaye †

Mwandishi wa habari, mhariri wa magazeti, mtaalam wa fasihi, Souleymane Ndiaye amefunza na kuongoza waandishi wengi wa habari na waandishi wa Senegal. Alipewa jina la utani kama "mwandishi wa wakulima". Alikufa mwezi Januari 2016.

How to cite this paper:
Ndiaye, S., (2023). Thiaroye-sur-Mer, nchi ya uhamiaji : Majeraha ya pengo la uhamiaji haramui. *Global Africa*, (3), pp. 36-38.
https://doi.org/10.57832/37r4-8m04

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Boubacar Touré Mandémory, wawindaji asiye na uwezo wa malipo, amekuwa akifanya kazi kwa miezi miwili juu ya uhamiaji huko Thiaroye-sur-Mer. Kijiji cha uvuvi katika vitongoji vya Dakar, ambacho kilikuwa cha ushirika mnamo 1996, kinaathiriwa sana na uzushi wa « Mbëkk mi ». Usemi huu unamaanisha kukimbilia kwa nguvu kwa vijana wa Senegal kwa Visiwa vya Canary ndani ya mashua. J 'ilikuwa Thiaroye mnamo 2006, wakati ndege za Air Europa zilipotupa wahamiaji haramu 6,000 kutoka Uwanja wa Ndege wa Saint-Louis kutoka', Uhispania. Waliorudi, kwa mshtuko, walikuwa na ugumu wa kugundua kile kinachotokea kwao. Kwa upande wangu, sikuelewa wazimu wa « Mbëkk mi ». J 'alikubali mwaliko wa Mandémory kumfuata, kuandika kile picha pekee haiwezi kuelezea, kuona wazi. Wiki mbili zilizotumiwa huko Thiaroye zinaweza kusaidia kuelezea janga hili ambalo linaamua ujana wa Senegal. Thiaroye-sur-Mer anasubiri wanawe 200 ambao wameondoka kwenda Visiwa vya Canary na hawajarudi. Hakuna mtu katika kijiji hiki cha zamani cha karne ya XVIIIe bet juu ya kifo chao.

Mapambo hayajabadilika. J bado yuko Thiaroye-sur-Mer karibu na mlango wa sinema, kulikuwa na chumba giza ambapo vijana walikuja kuhamisha ustawi wao. Cdeps ilichukua mahali pa sinema, ambayo viongozi bila mawazo waliamua kufunga. Walikuwa wakijiandaa bila kujua kitanda cha uhamiaji haramu.

Nini cha kufanya wakati ambao umenyimwa picha za filamu ikiwa hautaondoka ? Jengo zuri la Cdeps n 'hakika sio la kuvutia. Yeye sio mtu. Ili kutuliza hasira yangu, ninapumua sana baharini ya kijiji, harufu za samaki na mboga safi. Soko kubwa la Thiaroye-sur-Mer ni umbali wa mita chache. Tunaweza kudhani bahari mwishoni mwa barabara kuu ambayo inaisha katika mchanga mwembamba na mchanga.

Reli ambazo treni adimu za Viwanda vya Kemikali vya Senegal (ICS) zinaendesha, ambazo shughuli zake zimepungua sana, hazilipi mgodi. Watoto, wanaotakiwa kuwa shuleni au nyumbani, wanazunguka takataka. Wanaonekana kuwa na furaha kuzunguka katika maji machafu, yenye harufu mbaya, mabaki ya mafuriko ya hivi karibuni yakipiga reli na inapita kwenye nyumba za karibu. Rais Wade ambaye anapenda vitongoji angefaidika kutokana na kuja kuona. Kutembea kwa muda mrefu katika kijiji cha uvuvi kunanihakikishia jambo moja: Thiaroye ana maumivu katika mazingira yake. Mapema ya bahari, uchafuzi wa pwani, kumwagika kwa mafuta ya mini, mmea wa wadudu wa Senchim, bomba la Kampuni ya Kusafisha Afrika (SAR), uporaji wa rasilimali za uvuvi. Kuna umati wa watu katika mitaa na nyumba. Thiaroye usitoroka kwenye « soukisation » aibu ya Dakar. Idadi ya watu inakua kwa kasi ya haraka, roho 50,000, nimeambiwa. Nadhani nambari ya zamani: 30,000. Labda kiwango cha juu cha kuzaliwa. Wavuvi huoa na kufanya watoto, vijana. Kazi yake, chungu, inamaliza haraka. Anaenda kustaafu kwenye uwanja wa michezo ambapo mchezaji wa mpira wa miguu huweka dildos zake. Labda, njia ya kufurahisha ya kuunda upya nguvu kazi ambayo lazima ilishe familia ? Hapana shaka pia kuwasili kubwa kwa wakulima wanaoendeshwa na shida, ambao huacha, kutishiwa, kwenye milango ya mji mkuu. Ninatembea kupitia njia nyembamba za mchanga ambazo zinangojea ujenzi wa mgawanyiko na urekebishaji ili kupanua - kutangazwa mara kwa mara na kuahirishwa kila wakati. Nyumba daima hufungwa kwa kila mmoja. Frenzy ya ujenzi katika miaka ya hivi karibuni imepata Thiaroye-sur-Mer. Chumba, kilichojengwa kwa njia yoyote katika ua wa nyumba ambazo ni zaidi, ni za kushangaza. Tunaunda kadri tunavyoweza, bila heshima yoyote kwa viwango vilivyoanzishwa. Kundi la vijana, mtindo wa rappers wa Amerika. Wanatoa chai, ingawa. Arona na Daouda wanajua mpiga picha ninayemtafuta. « Kila siku iko ». Tunazungumza juu ya Thiaroye-sur-Mer, karibu « Mbëkk mi ». Hawafanyi kazi. Neno hutoka kinywani mwao. Lazima wawe na shaka kuwa ninaelewa neno linamaanisha nini. Uwezo wa mtazamo, kifo cha 'tumaini. Umasikini, kusema yote. Hata imevutwa kwa hadhi, naona na nahisi. Aprili na wauzaji wengine « kwenye ardhi » bidhaa za Negroes zilizotengenezwa nchini China zinazuia kifungu hicho. Thiaroye wa jana ambayo ilifurika masoko ya Dakarian na samaki na mboga, juu 'kusema « nyama ya Thiaroye » kutaja kabichi, sio zaidi.

Katika Thiaroye-sur-Mer, barabara zote zinaongoza pwani. Uchawi wa bahari hufanya kazi kila wakati. Bluu ya bahari, jua bado ni laini saa 9. Mamia ya mashua zenye rangi nzuri huambatana na pwani iliyojaa na mabaki ya samaki na samaki. Boti za kiburi zinangojea kwenye jua kwa kurudi kwa samaki. Uvuvi haumlisha tena mtu wake. Pwani, mashua. Labda mmoja wa wanyama wanaokula wanyama wengi ambao wananyakua pwani za Senegal, matajiri katika dagaa jana, bila kutokujali.

Sikungojea Mandémory ndefu. Pwani ni makao yake makuu. Kila mtu anajua mpiga picha, kutoka kongwe hadi mdogo. Mandémory, aliyopitishwa na Thiaroye-

sur-Mer, hufanya picha za 'umoja katika uhuru kamili. Lebou ni ya ukarimu na ya fadhili. Lakini lazima uwe mwangalifu, hajiruhusu mwenyewe kutembea kwa miguu yake.

Wakati Mandémory anafika haraka, bakuli la shrimp kubwa lilinunua FCFA 5,000, shida, kwa mkono mmoja na Nikon katika nyingine, a, inaniongoza kwenye Pënc ya wilaya ya Marène. Makao ya kusafiri yaliyotengenezwa kwa kuni ya dugout, pwani, ambapo wenyeji hutazama bahari ya jicho, na husababisha vitu na 'wengine. Pënc, kila wilaya ina moja, ni mahali pa ujamaa na ubora wa kubadilishana. Sijui na mgeni 'wa kifungu huja kubeba na kuchukua habari. Marekebisho ya Pënc yote ni wahasiriwa, kwa njia moja au nyingine, ya uhamiaji wa kijinga. Wahamiaji haramu waliorudishwa, baba na mama wakisubiri kurudi kwa mtoto wao kwenda Uhispania, wake ambao huota kila usiku wa mume « walipotea » kwenye njia za 'Uhispania, Uhispania, vijana ambao wanataka kujaribu, kila mtu ana hadithi yake ya « Mbëkk mi ». Wengine wananiambia huko Pënc uzoefu wa uhamiaji haramu, wengine katika nyumba yao ya joto. Wote wanangojea kurudi kwa mtoto aliyeachwa ndani ya mtumbwi kwa Visiwa vya Canary.

ثياروي-سور-مير، أرض الهجرة

الجراح الغائرة للهجرة غير النظاميّة

سليمان نداي ✝
صحفي، محرر صحف، ناقد أدبي، قام سليمان نداي بتدريب ومرافقة العديد من الصحفيين والكتّاب السنغاليين. كان يلقب بـ"صحفي الفلاحين". توفي في يناير 2016.

أ وبكر توري ماندموري (Mandémory Touré Boubacar) الذي لا يكلّ ولا يملّ من اقتناص الصور طفق منذ شهرين في إنجاز عمل يتعلّق بالهجرة غير النظاميّة في قَريَة "ثِياروِيْ - سُور – مِير" التي تقع على مَشارِف مَدِينَة داكار. وهِي قرية اشتهرت بصَيْد السّمك وأصبحت فِي عام سِتَّة وتِسْعين وَتِسعمئة وَألَّف بَلَديَّة من الناحية الإداريّة ولقد تأثّرت شديد التأثّر بِالظاهِرة الـ معروفة ب"مبيك مي" (mi Mbëkk) وهو تعبير يشير إلى تَدفُّق الهجْرة غَيْر النِّظاميَّة لِلشَّبَاب السِّنْغاليّين صَوْب جَزِيرَة الكناريّ على مَتْن قَوارِب بَحرية. كُنْت عام سِتَّة وألْفَيْن فِي "ثِياروِيْ" حيث زَامَن وُجودي إنزَال طائرَات شَركَة طَيَران أُورُوبا لِستَّة آلاف مُهَاجِر غَيْر شَرعِيّ، اِرْتسَمتْ على وُجوهِهم مَلامِح الصدمة والذُّهول لَحظَة إنْزالهم على مَدرَج مَطَار "سانْ لِوي" فِي رِحْلَة عَودَة مِن إسْبانْيَا. إذ لَم يَستَطِع أحد مِنْهم فَهْم مَا كان يَحدُث لَه.

وَمِن جِهَتِي لَم أَفهَم جُنُون "مبيك ميْ". قَبِلَت دَعوَة "مانْدموري" لِأتَّبِعه، ولْأكْتب مَا لَا تَستطِيع الصُّورة وَصفَه، وَلأَرى عن كثب ما يَحْدُث. ذَلِك أنَّ الإقامة لِمدَّة أُسْبوعيْنِ فِي "ثِياروِيْ" كَفِيلَة بِالْمساعدة على تَفسِير المأْساة اَلتِي دَمرَت الشَّبَاب السِّنْغاليَّ. تَنتَظِر " ثِياروِيْ - سُور - مِير " مِائَتي ابن من أبنائها الَّذين ذَهبُوا إلى جُزُر الكناري دون عودة إلى الديار، إذ لا أحد فِي هَذِه القرْية العتيقة اَلتِي يَعُود تاريخهَا إلى القرْن الثَّامن عشر بإمكانه تأكيد وَفاتِهم.

كُنْت دائمًا مَا أَتسرّب إلى "ثِياروِيْ - سُور – مِير" عَبْر باب السِّينمَا فِي مَشهَدٍ لَم يَتَغيَّر، فقد كَانَت فِيهَا غُرفَة مُظْلِمة يقْصِدهَا الشَّبَاب لِلتَّخْفيف من ضِيقهم اَلنفْسِي. غَيْر أنَّ هذَا المكَان سُرْعان مَا حلَّ محلِّه المرْكز الثَّقافيّ والرِّياضيّ بَعْد إغْلاقه تطْبيقًا لِقرار

How to cite this paper:
نداي، س. (٢٠٢٣). ثياروي-سور-مير، أرض الهجرة: جروح الهجرة غير الشرعية المكشوفة. جلوبال افريقا، ٣، ٣٩-٤١.
https://doi.org/10.57832/3233-dr85

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

قصير النَّظر صَادِر عن السُّلطات، دُون وَعْيّ مِنْها بأنَّها قد مَهّدت بذلك اَلطرِيق إلى الهجْرة غَيْر النظاميّة. فماذَا عساهم أن يفعلوا هؤلاء الشباب بَعْد أن حُرموا مِن الخيَال السِّينمائيّ سِوى المغادرة؟ مِن اَلمُؤكدِ أنَّ مَبنَى المرْكز الثَّقافيّ والرّياضيّ اَلجمِيل لَيْس بِالْمبْنى الجذَّاب. لَا يُوجَد فيه أحد، و حتّى أهدّئ من روعي، اِسْتنْشقتُ بِعُمْقٍ رَائِحة الأسْماك والْخضْروات الطَّازجة المنْبثقة مِن سُوق "ثِيارويْ - سُور – مِير"، وَهَواء بَحْر البلْدة القابع على بُعْد أَمتَار قَلِيلَة عن نِهاية الشَّارع الرَّئيسيّ اَلذِي يَنتَهِي بِزقاق.

لَا تَبدُو سِككُ القطارات نَادِرة التَّجَوُّل والتَّابعة لِشركة الصِّناعات الكيماويَّة السِّنْغاليَّة ذات المرْدود المنْخفض جَذَّابة، أو لَهَا مِن أَهَميَّة دَرجَة كُبرَى. وَلئِن كان مِن المفْترض بِالْأَطْفال التَّواجد دَاخِل المنازل أو في المدارس، فإنَّهم جَعلُوا مِن مَجارِي مِيَاه الفيضانات العالقة مكانًا يجوبونه. يَبدُو أَنهُم اِسْتطاعوا تحصيل السَّعادة وَهُم يسبّحون فِي بقاياهَا اَلقذِرة والْكريهة اَلتِي غَمرَت السِّكك، واسْتطاعتْ التَّدَفُّق إلى المنازل المجاورة. وَمِن الأفْضل لِلرَّئِيس "وادٍ"، اَلذِي يَجُوب الضَّواحي مُعَبرا عن حُبّه لَهَا زِيارة هذا المكَان ومعاينته. لَقد أكْسبتْني رِحْلَة السَّيْر الطَّويلة فِي قَريَة الصَّيْد قَناعَة بِأنَّ تَقدُّم البحْر، وتلوُّث الشَّاطئ، وتسْرِيبات النِّفْط، ومصْنع المبيدات الحشريَّة، ونهْب خُطُوط أَنابِيب اَلشركة الأفْريقيَّة لِلتَّكْرير والْموارد السَّمكيَّة جَعْل "ثِيارويْ" تُعَانِي مِن بِيئتِهَا. تَملأ اَلحُشود الشَّوارع والْمنازل، ولَا تفْلِت "ثِيارويْ" مِن سُوق دَاكَار اَلمخْزي. يَتَزايَد عدد السُّكَّان فِي البلْدة، قِيل لِي أَنهُم خَمسُون أَلْف نَسمَة، وَأَنَا مازلْتُ أُفكِّر فِي الرَّقْم اَلقدِيم ثلاثون أَلْف. مِن اَلمُرجح أنَّ سبب اِرتِفاع العدد يَعُود بِالْأساس إلى مُعدلَات الولادة العالية. إذ يَتَزوَّج الصَّيَّاد، وَيُنجِب أطْفالا فِي سِنٍّ مُبَكرَة مِن عُمْره. يَستنْزِف طاقته بِسرْعة فِي عَملِه الشَّاقّ، فيتقاعد مُبَكرا، أَبكَر مِن السِّنّ اَلذِي يَحتَرِف فِيه لَاعِب كُرَة القدم اَللعِب، وَلعَل هَذِه الوسيلة نَاجِعة إذ تَسمَح بِتجْدِيد قُوَّة العمل اَلتِي تُعِينه على إعالة العائلة. ومْما لَا شكَّ فِيه أنَّ التَّدَفُّق الهائل مِن عدد المزارعين النَّازحين مِن الفقْر إلى العاصمة، وَالذِين سيظلُّون عِنْد أبْوابهَا وَاقفِين، خَائفِين[من مصير مجهول فيها].

أَتجَول فِي الشَّوارع الرَّمْليَّة الضَّيّقة، مُترقّبًا إقامة تجمّعات سَكَنيَّة وَتجدِيد التَّوسُّعات اَلتِي يَتِم الإعْلان عَنهَا فِي كُلّ مَرَّة بِانْتظام و يقع تأْجيلهَا بِاسْتمْرار. يَتِم بصفة دَائِمة دَمْج المنازل بِبعْضِهَا البعْض. وَلقَد اِمْتدَّتْ طَفرَة البنَاء فِي السَّنوات الأخيرة إلى "ثِيارويْ – سُور- مِير". وَلعَّل مَا يُثير الدَّهْشة هُو اِختِفاء المنازل اَلتِي كَانَت تَحتَوِي باحاتهَا بِشَكل عشْوائِيّ على غُرَف صَغِيرَة. فنحْن نَبنِي قَدْر اِسْتطاعتنَا، دُون أيّ اِحترام لِلْمعايير الرَّاسخة. مَجمُوعةٌ مِن الشَّبَاب على طَرِيقَة مُغنِّي "الرَّاب الأمْريكيّين" يصْنعون الشَّاي. إنَّهم عاطلون عن العمل. كَلمَة تَخرُج بِكثْرة مِن الأفواه. ولَا بُدَّ أَنهُم يشكُّون فِي أَنني أَفهَم مَا تَعنِيه اَلكلِمة. غِيَاب المنْظور وموْت الأمل: الفقْر بِصريح العبارة صريح ، وحتّى وإنْ تدثّر بالكرامة والعزّة، فإنّي أراه بأمّ عينيّ وأشْعر بِه.

"أَرُونَا" وَ"دَاودَة" يعْرِفَان اَلمُصور اَلذِي أَبحَث عَنْه جيّدًا. "أَنَّه هُنَاك كُلَّ يَوْم". نَتَحدَّث عن" ثِيارويْ -سُور- مِير" والْهجْرة غَيْر النِّظاميَّة، والْمآزْر وَغَيرهَا مِن بَائِع الأرْصفة لِلْمنْتجات الصِّينيَّة الصُّنْع المخصَّصة لِلسُّود، وَالتِي تَمنَع حَركَة اَلمُرور. لَم تَعُد كما كانت "ثِيارويْ" اَلتِي غَمرَت أسْماكهَا وخُضْرواتهَا أَسوَاق دَاكَار بِالْأَمْس لِدرجة يُشَار على أَغلِفة الملْفوف بـ" لَحْم ثِيارويْ" مَوجُودة.

تُؤدِّي جميع الطُّرق فِي "ثِيارويْ- سُور- مِير" إلى الشَّاطئ حيث ما يزَال البحْر مُحافِظًا على بريق سِحْره الدَّائم. السَّاعة تَاسِعة صباحًا، و حرارة الشَّمْس لَا تَزَال مُعتدلَة، تَصطَف المنَات مِن الزَّوارق ذات الألْوان الزَّاهية على الشَّاطئ المكْسوّ بِالْقمامة وَبَقايَا الأسْماكِ مُنتظرَةً فِي الشَّمْس عَودَة الأسْماك. غَيْر أنَّ الصَّيْد وَحدَه لَم يَعُد قَادِرا على إشباع أصحابه. وكان فِي البحْر قَارِب، رُبمَا هُو أحدُ هؤلاء اللصوص الَّذين نَهبُوا السَّواحل السِّنْغاليَّة اَلتِي كَانَت بِالْأَمْس تَعِج بِالْمأْكولات البحْريَّة، وظلّ دون دُون عِقَاب. لَم يَكُن يَتَعيَّن عليّ الانْتظار طويلا لِلْوصول إلى "مانْديموري"، فالشَّاطئ هُو مَسْكَنه الرَّئيسيُّ. وَقد سبَق أن تَعرَّف عليْه جميع أَهْل البلْدة مِن كَبيرِها إلى صَغيرِها، فَهُو مِن مُحترفِي التَّصْوير اَلذِي يُحْسنون اِلتِقاط صُوَر الصَّداقة بِكلّ حُريَّة وإبْدَاع. يَتَمتَّع شَعْب "لِيوبَا" بِحُسْن الضِّيافة والْكَرم، غَيْر أَنَّه يَنبَغِي توخِّي الحذر مِنْهم، إذ لَا يُسمَح لِأيّ شَخْصٍ بِالتَّعدِّي على حُقوقِهم.

وَمَا أَنْ وَصَلَ مَانْدِيمُورِي بِخُطًى مُسْتَعْجِلَةٍ، حَامِلاً مَعَهُ وِعَاءً مَلِيئًا بِالْجَمْبَرِيّ اِقْتَنَاهُ بِمَبْلَغٍ خَمْسَةِ آلَافِ فِرَنْكٍ أَفْرِيقِيّ، وَبِيَدِهِ مَبْلَغٌ زَهِيدٌ وَآلة تصوير "نِيكُونْ" حَتَّى اِصْطَحَبَنِي إِلَى "بَانِكْ" اَلْوَاقِعَةِ فِي مِنْطَقَةِ "مَارّينَ". وَهُوَ مَلْجَأٌ بسيط يَقَعُ قُبَالَةَ اَلشَّاطِئِ صُنْعَ مِنْ خَشَبِ زَوَارِقَ "اَلْكَانُو". مَلْجَأٌ يَقْصِدُهُ سُكَّانُ اَلْمِنْطَقَةِ يرقبون منه اَلْبَحْرِ، وَيتَجاذبون فيه أطراف الحديث فِي مُخْتَلِفِ اَلْمَوَاضِيعِ. وَفِي كُلّ حَيٍّ يُوجَدُ "بَانِكْ"، وَهُوَ مَكَانٌ لِلتَّنْشِئَةِ اَلِاجْتِمَاعِيَّةِ، يَأْتِيه اَلسُّكَّانُ اَلْمَحَلِّيُّونَ وَالْأَجَانِبُ اَلْعَابِرُونَ لِلِاطِّلَاعِ عَلَى اَلْأَخْبَارِ وَنَقْلِهَا. وَفِيهِ يَرْوُونَ لِي تَجَارِبهمْ مَعَ اَلْهِجْرَةِ غَيْرِ اَلنِّظَامِيَّةِ، فِي حِينِ يَرْوُونَهَا اَلْآخَرُونَ دَاخِلَ مَنَازِلِهِمْ اَلدَّافِئَةِ. كُلُّ اَلْحُضُورِ هُمْ ضَحَايَا بِطَرِيقَةٍ أَوْ بِأُخْرَى لِلْهِجْرَةِ غَيْرِ اَلنِّظَامِيَّةِ. وَلِكُلّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ قِصَّتُهُ اَلْخَاصَّةُ مَعَهَا، اَلْعَائِدُونَ مِنْ اَلْهِجْرَةِ اَلسِّرِّيَّةِ، وَالْآبَاءُ وَالْأُمَّهَاتُ اَلَّذِينَ يَنْتَظِرُونَ عَوْدَةَ أَطْفَالِهِمْ اَلْمُفْتَرَضَةِ مِنْ إِسْبَانْيَا، وَالزّيجَاتُ اَللَّوَاتِي يَحْلِمْنَ كُلَّ لَيْلَةٍ بِأَزْوَاجِهِمْ اَلْمَفْقُودِينَ فِي طُرُقِ إِسْبَانْيَا، وَالشَّبَابُ اَلَّذِي يَرْغَبُ فِي تَجْرِبَةِ اَلْمُغَامَرَةِ. اَلْجَمِيعَ يَنْتَظِرُ عَوْدَةَ اِبْنِهِمْ اَلَّذِي غَادَرَ فِي قَارِبِ "كَانُو" إِلَى جَزِيرَةِ اَلْكَنَارِيّ.



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°03.



La question du panafricanisme

Liberté épistémique, production de savoirs et décolonialité

Cheikh Thiam
Professeur titulaire, département d'anglais/département d'études africaines,
Amherst College
cthiam@amherst.edu

Mjiba Frehiwot
Chercheure, Institut d'études africaines,
Université du Ghana-Legon
mfrehiwot@ug.edu.gh

How to cite this paper:
Thiam, C., Frehiwot, M. (2023). La question du panafricanisme : liberté épistémique, production de savoirs et décolonialité. *Global Africa*, (3), pp. 44-58.
https://doi.org/10.57832/a7cv-r113

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Introduction

Le panafricanisme est souvent présenté comme un mouvement des XX^e^ et XXI^e^ siècles qui a débuté avec les conférences panafricaines organisées par Henry Sylvester Williams, et qui s'est développé en des entités politiques contemporaines telles que l'Union africaine (UA). Ses principaux objectifs sont : la libération du continent africain, la création d'une structure politique panafricaine et la conceptualisation de l'unité culturelle des communautés d'origine africaine du monde. Nous postulons que les manifestations du panafricanisme au XX^e^ siècle sont la théorisation et la systématisation d'expressions antérieures de l'esprit du panafricanisme qui se sont produites depuis le XVII^e^ siècle, avant que le terme ne soit inventé. Une lecture attentive de son histoire montre qu'il est enraciné dans une épistémologie qui remet en question les fondements de l'euro-modernité et participe à une définition plus complexe du concept d'« Afrique ». Cette perspective nous permet de revisiter la pertinence épistémique du panafricanisme à une époque où la prise de conscience de la prégnance de la colonialité a conduit à un appel pressant pour la décolonisation.

Les spécialistes des questions décoloniales ont récemment formalisé une réalité qui est apparue clairement aux africanistes au cours des deux cents dernières années : l'imagination d'un « Occident » éclairé et son corollaire, la déshumanisation du « Reste » obscur, ne sont pas deux projets distincts. Le second est nécessaire pour l'existence du premier. Franz Fanon exprime ce point en ces termes dans *Les Damnés de la Terre* :

> Le monde colonial est un monde manichéiste. Il ne suffit pas au colon de limiter physiquement, c'est-à-dire à l'aide de sa police et de sa gendarmerie, l'espace du colonisé. Comme pour illustrer le caractère totalitaire de l'exploitation coloniale, le colon fait du colonisé une sorte de quintessence du mal. La société colonisée n'est pas seulement décrite comme une société sans valeurs. Il ne suffit pas au colon d'affirmer que les valeurs ont déserté, ou mieux n'ont jamais habité, le monde colonisé. L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, il représente non seulement l'absence de valeurs, mais aussi la négation des valeurs. Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens, il est le mal absolu. Élément corrosif, détruisant tout ce qui l'approche, élément déformant, défigurant tout ce qui a trait à l'esthétique ou à la morale, dépositaire de forces maléfiques, instrument inconscient et irrécupérable de forces aveugles. (1963, p. 43).

Cette machine manichéenne est expliquée et légitimée, comme l'affirme Walter Mignolo, par :

> La rhétorique tordue qui naturalise la "modernité" en tant que processus mondial universel et point d'arrivée [et qui] cache son côté obscur, la reproduction constante de la "colonialité". Afin de découvrir la logique perverse que Fanon a soulignée et qui sous-tend le dilemme philosophique de la modernité/colonialité et la structure politique et économique de l'impérialisme/colonialisme, nous devons examiner comment décoloniser l'"esprit" (Thiong'o) et l'"imaginaire" (Gruzinski), c'est-à-dire la connaissance et l'être. (2007, p. 450)

En d'autres termes, la déshumanisation d'une catégorie nouvellement inventée : le non-Blanc, et l'Africain en particulier, est la condition même de l'existence de la modernité et de la colonialité. En ce sens, l'idée d'« Afrique », comprise par la tradition euro-moderne comme l'autre de l'« Occident », est précisément liée à ce qu'elle n'est pas : une certaine représentation de l'Occident qui n'est possible qu'avec l'épistémicide, c'est-à-dire l'anéantissement des savoirs et des systèmes de connaissance afrocentrés. Ce n'est donc pas une coïncidence si l'époque moderne est aussi celle de la rencontre coloniale avec l'Afrique et de l'institutionnalisation de l'esclavage. Ce dernier est la condition de réalisation du premier.

Malgré l'omniprésence du schéma moderne, nombreux sont ceux qui ont résisté à l'assaut de la violence contre leur droit à l'existence. Nous soutenons dans cette perspective que depuis sa création, le panafricanisme, en tant que mouvement politique et culturel orienté vers la libération des peuples d'ascendance africaine, a compris la nécessité de fonder son projet politique sur des épistémologies qui échappent au manichéisme de l'euro-modernité. Ainsi, le premier geste de libération des personnes d'ascendance africaine est lié à la production de connaissances. En tant que mouvement de libération, le panafricanisme doit donc être lu avant tout comme une position épistémique, une méthode et un contre-discours de la modernité. Ce contre-discours ne doit cependant pas être compris comme une réaction qui continue à se focaliser sur l'« Occident », comme l'histoire des études africaines l'a souvent fait. Il s'agit plutôt d'une épistémologie fondée sur une idée particulière de l'« Afrique » qui a changé au cours de l'histoire. Cette introduction est un moyen de présenter le contexte historique permettant de

revisiter la pertinence épistémique du panafricanisme, à un moment où la prise de conscience croissante de l'omniprésence de la colonialité a conduit à un appel pressant en faveur de la décolonisation. S'il est légitime de se demander s'il reste vraiment quelque chose que les chercheurs pourraient ajouter à deux siècles de discours panafricanistes sur la signification, la pertinence, les perspectives et les défis du mouvement, un numéro spécial sur le panafricanisme est particulièrement opportun car il peut nous permettre de repenser la présence de l'Afrique dans les modes contemporains de production de la connaissance.

Nous insisterons particulièrement sur la façon dont le panafricanisme est à la fois un modèle épistémique et une position politique qui a commencé comme une praxis au XVII^e^ siècle, s'est développé en une philopraxis[1] révolutionnaire à la fin du XVIII^e^ siècle, une théorie de la « personnalité africaine »[2] au XIX^e^ siècle, et un mouvement à part entière aux XX^e^ et XXI^e^ siècles. Dans tous ces cas, le panafricanisme est resté un projet épistémique matérialisé par la création d'établissements d'enseignement supérieur et de revues intellectuelles aux XX^e^ et XXI^e^ siècles. Il est donc logique que *Global Africa*, institution panafricaine, propose un numéro spécial sur la pertinence contemporaine du panafricanisme, avec un accent particulier sur la recherche dans le sillage de ce qui peut être considéré, dans la discipline des études africaines, comme un moment décolonial. Les contributions à ce numéro spécial posent des questions sur l'histoire, la contemporanéité et l'avenir du mouvement panafricain.

Le proto-panafricanisme : liberté, communauté et invention de l'Afrique

La conception du panafricanisme comme posture épistémique qui tente de se détacher de l'euro-modernité peut être liée à plusieurs moments clés de son histoire, avant la systématisation du mouvement au XX^e^ siècle. La première rencontre des personnes d'ascendence africaine avec l'euro-modernité et l'esclavage est l'un de ces moments. Elle marque le début du projet panafricain à travers ce que nous considérons comme une invention afrocentrée de l'« Afrique ». En d'autres termes, c'est lors de la première rencontre avec les forces euro-modernes que des africains qui jusque là se voient comme des membres de communautés ethniques particulières inventent l'idée de l'« Afrique » afin d'échapper aux affres de la colonialité. Cette invention de l'« Afrique » constitue le début du panafricanisme. Elle consacre à la fois la naissance du continent et celle de la diaspora, jetant en même temps les bases épistémiques et politiques du panafricanisme. Il est cependant important de considérer que cette invention n'est pas une simple réaction à l'euro-modernité qui répète la même logique coloniale qu'elle tente de remettre en cause. Au contraire, les premières inventions de l'« Afrique » qui conduisent à la naissance de la philopraxis du panafricanisme sont afrocentrées. Elles peuvent être lues comme le résultat d'une posture décoloniale fondée sur des conceptions africaines de la personne en tant qu'être social.

1 Dans *Epistemologies From the Global South: Negritude, Modernity and the Idea of Africa*, Cheikh Thiam montre que l'art africain est philosophie non pas parce qu'il exprime une certaine philosophie mais parce que les rythmes, les couleurs et les volumes qu'il produit sont une articulation d'un savoir fondamentalement philosophique. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la philosophie africaine, non pas comme un discours, mais comme une praxis qui est, autant que la théorie, une articulation d'un discours philosophique.

2 Blyden utilise ce concept pour décrire les attributs essentiels des Africains.

 https://doi.org/10.57832/a7cv-r113

Dans la plupart des cultures africaines, la personne est un être social. La qualité de “personne” est déterminée par l’appartenance du sujet à une communauté. C’est le sens du concept d’« ubuntu » (être soi-même à travers les autres) exprimé par l’aphorisme zoulou « Umuntu ngumuntu ngabantu » qui conçoit la personne comme liée à une communauté. Dans ces sociétés, l’esclave (« jaam » en wolof) n’est pas une personne. Iel est l’être “asocial” par excellence. Ce qui fait de l’esclave un être “asocial” n'est pas, cependant, le fait qu’iel soit propriété et objet ; mais qu’iel n’ait pas de lien social avec une communauté déterminée. C’est à partir de cette conception de la personne que l’on peut comprendre le sens de l’« Afrique » telle qu’elle a été conçue par les premiers Africains. Au moment où les premiers esclavagistes Européens rencontrent et capturent leurs premières victimes, ceux-là ne sont pas encore des Africains. Iels sont plutôt des Dogon, des Igbo, des Diola, etc. Ils savent cependant que la rupture avec leur communauté implique leur mort sociale. Ils conçoivent donc, au moment de leur capture, la nécessité d’inventer une autre communauté qui les sauverait de cette mort et assurerait leur liberté. Voilà la logique qui mena ces hommes et ces femmes capturés à inventer l’« Afrique. » Cette dernière est donc le lieu qui assure aux nouveaux africains et anciens membres de groupes ethniques tels que les Yoruba, les Wolof, et les Zoulou la continuité de leur appartenance à une communauté. Cette « Afrique », communauté nouvellement inventée, garantit la liberté permanente de ces Africains du Nouveau Monde dont les liens de parenté s’étendent, dès lors, partout où sont localisés des personnes qui ont un lien avec ce nouvel espace. En ce sens, l’invention de l’Afrique est consubstantielle à celle du panafricanisme et de la diaspora. Elle est un moment crucial de résistance à la transformation des Africains esclavagisés en esclaves soumis.

On peut ainsi soutenir que le panafricanisme fonctionne comme une position politique et épistémique qui offre de nouvelles significations au concept d’« Afrique », la négation de laquelle constitue la condition de possibilité de la colonialité. En d’autres termes, l’enjeu de l’invention de l’Afrique comme moyen d’humanisation de tous les Africains asservis par l’esclavage moderne, est la prise de conscience de la nécessité de dépasser les lignes « tribales » pour « se détacher » des cadres conceptuels euro-modernes fondés sur la déshumanisation et l’exploitation de l’autre – des êtres non blancs en particulier. Cette posture sera reprise par les théories de l’unité culturelle africaine développées par Cheikh Anta Diop (Diop, 1967, 1981), les théories de l’école afrocentrique sur la nécessité de dialoguer avec le monde à partir de notre situation culturelle particulière, les rêves rastafariens et panafricains de retour au source, et les nombreux combats des africanistes contre la modernité et la colonialité.

La révolution haïtienne, le panafricanisme et la liberté épistémique

L’esclavage n’est pas le seul moment charnière antérieur au XX^{e} siècle qui ait conduit à la naissance du panafricanisme. S’il illustre, à la fin du XVII^{e} et au début du XVIII^{e} siècle, les premiers engagements panafricains, la fin du XVIII^{e} et le début du XIX^{e} siècle nous offrent d’autres exemples tout aussi importants. La révolution haïtienne en est un qui mérite notre attention. Contrairement à la perception traditionnelle de cette révolution comme une dialectique entre le maître et l’esclave menée par Toussaint Louverture (un esclave lettré né dans la

colonie et s'efforçant de récolter la promesse moderne de liberté, d'égalité et de fraternité pour tous), une analyse de la révolution haïtienne centrée sur le prêtre vaudou Dutty Boukman montre qu'elle peut être plutôt lue comme une injonction panafricaniste qui peut être lue comme une prise de position épistémique radicale. Cette perspective est encore plus défendable si elle est analysée à la lumière de la composition ethnique de Saint-Domingue à la fin du XVIII^e siècle. En 1791, les deux tiers de la population de l'île étaient nés sur le continent africain. Ces « Africains », organisés sur une base ethnique dès les premiers instants de la colonie, avaient développé à la fin du XVIII^e siècle une communauté interethnique (panafricaine) dans les plantations et dans les communautés marronnes (Michel et al., 2006 ; Desmangles, 1992). Leur rassemblement lors de la cérémonie du Bois-Caïman est une continuation et un développement de cette solidarité panafricaine menée par des individus d'ascendance africaine, nés sur le continent. On peut donc très bien concevoir que la révolution ait été articulée autour des conceptions africaines endogènes de la liberté et de la communauté.

La représentation de la révolution haïtienne comme posture épistémique est d'autant plus concevable que Boukman, le principal leader du mouvement, né dans la région sénégambienne, était un prêtre vaudou. Il était donc un *boroom bòpp* (maître de savoir) africain, capable de remettre en question les modes de définition du monde qui ont permis l'existence de la condition subalterne des personnes d'ascendance africaine. Et c'est ce qu'il a fait. Plutôt que de s'engager dans une dialectique similaire à celle de Hegel, la révolution de Boukman est une prise de position afrocentrée, fondée sur la critique des modes occidentaux de perception du monde et sur la célébration des épistémologies africaines. Le démarrage de la cérémonie de Bois-Caïman, le moment déclencheur de la révolution qu'il a dirigée, est particulièrement significatif et révélateur. Il s'agit d'une cérémonie vaudou qui remet en question les fondements de la tradition euro-moderne illustrée par une critique forte et radicale du « Dieu blanc », la valorisation des savoirs africain (le sacrifice par la communauté d'un animal, certains disent un cochon) et l'adhésion à l'éthique de la communauté enseignée par les pratiques religieuses africaines. Boukman déclare, dans cette optique :

> [...] Ce Dieu qui a fait le soleil, qui nous apporte la lumière d'en haut, qui soulève la mer et qui fait gronder la tempête. Ce Dieu est là, vous comprenez ? Caché dans un nuage, il nous observe, il voit tout ce que font les Blancs ! Le Dieu des Blancs les pousse au crime, mais il veut que nous fassions de bonnes actions. Mais le Dieu qui est si bon nous ordonne la vengeance. Il dirigera nos mains et nous aidera. Chassez l'image du Dieu des Blancs qui a soif de nos larmes. Écoutez la liberté qui parle dans tous nos cœurs (Du bois & Garrigus, 2006, p. 88).

Les prières de Boukman sont un exemple d'écriture du récit national panafricain (James, 2012), non seulement à travers une provincialisation de l'éthique moderne, mais aussi à travers la promesse de structures sociales éthiques basées sur une métaphysique africaine plutôt que sur l'éthique de la domination représentée par le « Dieu des Blancs ». L'accent mis sur le sacrifice de l'animal comme moyen de relier ces nouveaux Africains à la métaphysique et aux pratiques religieuses africaines est particulièrement symbolique. Il marque l'égalité, sinon la supériorité spirituelle, avec le Dieu chrétien à une époque où la marque de l'infériorité africaine est déterminée par notre croyance en des divinités non chrétiennes. En outre, la place centrale du Vaudou présuppose une vision du monde totalement différente, fondée sur les modes africains d'interaction avec le monde. Cette posture est particulièrement importante dans la mesure où l'invention euro-moderne

de l'Afrique comme « pays » où le soleil ne s'est jamais levé est inséparable de la relégation des ontologies, épistémologies et métaphysiques africaines à un stade inférieur de développement humain. Le vaudou est, dans la logique euro-moderne, le lieu de l'irrationalité, du retard et de la décadence de l'Afrique. Le fait de le centrer dans ce projet panafricain et d'en faire le vecteur de la rédemption africaine rappelle les théories panafricaines des spécialistes de la Négritude qui trouvent dans la métaphysique africaine la possibilité de célébrer l'humanité panafricaine et de critiquer les limites de la matrice coloniale du pouvoir. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la célébration par Césaire d'« Haïti, où la Négritude se mit debout pour la première fois ». (1983, p. 24).

Cette lecture très africaine de la révolution haïtienne, considérée comme l'un des jalons du panafricanisme, nous permet d'inscrire le mouvement dans une perspective radicalement anticoloniale. En ce sens, bien qu'il soit un contre-discours de la modernité, le panafricanisme embrasse tout le pouvoir africain et échappe à la logique selon laquelle l'euro-modernité est le seul moyen de manifester une présence significative dans le monde. C'est précisément l'épistémologie afrocentrée, dérivée de la représentation des Africains par Boukman, qui a conduit aux théories de la personnalité africaine et à la conceptualisation du panafricanisme politique développées par les pionniers du panafricanisme à la fin du XIX^e^ siècle.

Connaissance (dé)coloniale, personnalité africaine et devenirs africains

Le milieu du XIX^e^ siècle marque un autre moment charnière dans l'histoire du panafricanisme. Alors que l'analyse des premières rencontres avec l'euro-modernité montre que la démarche panafricaniste fonctionne aux XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, comme une praxis, les manifestations du panafricanisme prennent, dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle une tournure différente. Les personnes d'ascendance africaine développent, pour la première fois, des réflexions clairement articulées sur "la personnalité africaine" et l'avenir de l'Afrique, même s'ils n'utilisent pas encore le terme de "panafricanisme." Les plus éminents de ces pionniers sont James Africanus Horton, Samuel Ajayi Crowther, Martin Delany et Edward Wilmot Blyden. Ils occupent des positions plus ou moins radicales, car ils comprennent les limites de l'euro-modernité, croient fermement à l'impossibilité du progrès des Noirs dans un monde qui n'est pas prêt à les accueillir et sont conscients de la nécessité de créer des structures sociales et politiques panafricaines orientées vers l'amélioration des conditions de vie des Africains. C'est sur ces bases que ces pionniers posent les fondements théoriques du mouvement panafricain, développent le concept de "personnalité africaine" et expriment la nécessité d'un État africain qui accueillerait les Africains du monde entier. Ces théories constituent les fondements de ce qui, au XX^e^ siècle, deviendra un mouvement à part entière.

L'histoire d'Edward Wilmot Blyden, un brillant jeune esprit de Saint-Thomas, souvent présenté comme le pionnier du panafricanisme, est un exemple particulier qui nous aidera à mieux appréhender le contexte de développement du panafricanisme au XIX^e^ siècle. En 1850, il décide d'émigrer aux États-Unis pour devenir pasteur agréé. Il s'inscrit donc au Rutgers Theological College dans l'espoir de poursuivre ses études. Cependant, à son arrivée aux États-Unis, le jeune

prospect se voit refuser l'admission en raison de la couleur de sa peau. Nullement découragé par ce refus et encouragé par John Knox, le pasteur de l'Église réformée hollandaise intégrée de Saint-Thomas, Blyden s'obstine à chercher un établissement d'enseignement supérieur qui lui donnerait une chance. Malheureusement, il subit le même sort à deux autres reprises. Cette série de refus sert de catalyseur au retour de Blyden en Afrique pour y poursuivre ses études. Suivant les conseils de John Pinney et de Walter Lowrie, qui le convainquent d'étudier au Liberia, il embarque pour Monrovia en 1851 où, la même année, il s'inscrit à l'Alexander High School. Il devient successivement enseignant, professeur d'université, administrateur de l'enseignement supérieur et, finalement, président du Liberia College en 1881.

Le retour de Blyden en Afrique et le développement de sa carrière politique et intellectuelle sont une approche à la fois littérale et symbolique de la nature même du panafricanisme. Qui d'autre est mieux placé pour penser la possibilité d'une unité politique africaine qui résoudrait les problèmes africains que quelqu'un qui s'est vu refuser la possibilité d'aller à l'université en raison de sa race ? C'est à partir de cette position politique que Blyden théorise ce qui deviendra finalement les fondements du mouvement panafricain du XX^{e} siècle : la « personnalité africaine » et un État fédéral africain fondé sur les réalités sociopolitiques africaines. C'est cette théorie qui sera reprise au XX^{e} siècle par les partisans de l'unité culturelle de l'Afrique et des États-Unis d'Afrique.

La théorie de "la personnalité africaine" (Lynch, 1971) que Blyden théorise doit être lue à la lumière de sa critique de la hiérarchisation des races qui légitime l'esclavage et la colonisation et qui est, en 1963, fortement soutenue par l'Anthropological Society of London dans son engagement à soutenir l'expansion coloniale. La théorie de Blyden, l'un des fondements de la tradition philosophique panafricaine, est particulièrement ambivalente puisqu'elle reprend, d'une part, le racialisme d'Arthur de Gobineau et rejette, d'autre part, son corollaire, la conception hiérarchique des races. Pour Blyden, la pureté raciale est nécessaire et bénéfique au monde. Elle permet à chaque race d'accomplir son destin et de participer au progrès de notre humanité. Il plaide donc pour la nécessité de maintenir le dynamisme des cultures africaines menacées par les forces de la suprématie blanche. Il ironise sur ce point : « Débarrassons-nous de notre personnalité africaine et perdons-nous, si possible, dans une autre race. C'est aussi sage ou aussi philosophique que de dire : 'Supprimons la gravitation, la chaleur et le froid, le soleil et la pluie » (Lynch, p. 87). Pour Blyden, cela est d'autant plus vrai que les Africains ont une relation naturelle avec le monde qu'il appelle : « personnalité africaine ». Celle-ci repose en partie sur la nature et en partie sur la culture. Partant du postulat que la géographie et l'environnement ont un effet direct sur le comportement de l'individu, Blyden oppose le tempérament et les tendances rurales des Africains à la brutalité de l'Europe, et affirme que chaque race a le devoir de préserver ses particularités dans le monde. Chaque race, déclare-t-il, « a développé pour elle-même un système ou un code de vie tel que son environnement l'a suggéré » (Lynch, p. 10). En ce sens, les Africains sont, compte tenu de leur situation environnementale, des êtres spirituels, communautaristes et respectueux de l'environnement. Cette perspective, un engagement antithétique avec l'euro-modernité développé en rupture avec l'idée de la primauté du sujet

et de la suprématie de la rationalité euro-moderne, est précisément ce qui sera réitéré, au xx^e siècle, comme l'un des principes majeurs du panafricanisme : l'unité culturelle de l'Afrique.

Blyden n'a cependant pas une simple approche anthropologique de l'unité culturelle de l'Afrique qui est devenue, au xx^e siècle, l'un des fondements du mouvement panafricaniste. Il s'agit principalement, chez lui, d'une approche épistémique forte qui remet en question l'omniprésence de la suprématie blanche. Dès les premières pages de *Christianity, Islam and the Negro Race* (1993), il souligne les limites d'un système éducatif fondé sur les principes de la supériorité européenne. Un tel système, pense-t-il, menace le génie de l'Africain et risque d'inventer une race de gens destinés à imiter ce qu'ils ne sont pas et condamnés à rester en dehors de l'histoire. Ainsi, plus de cent cinquante ans avant que les chercheurs décoloniaux n'articulent le concept d'« épistémicide », Blyden affirme que « l'esclavage de l'esprit est bien plus destructeur que celui du corps ». C'est dans cette optique qu'il appelle à ce qu'il nomme la « décolonisation spirituelle », une démarche épistémique qui invite les Africains à se détacher de la centralisation du sujet occidental et du sujet de l'Occident. Ainsi, Blyden théorise, dans son discours inaugural en tant que président du Liberia College, l'importance de développer un savoir afrocentré et libéré de l'emprise de l'euro-modernité. Il déclare :

> […] Maintenant, en Afrique, où la couleur de la majorité est le noir, la mode dans les affaires personnelles est naturellement suggérée par les caractéristiques personnelles de la race, et nous sommes libérés de la nécessité de nous soumettre à l'utilisation de "plumes inconvenantes maladroitement collées". Cependant, nous sommes tenus en esclavage par l'usage inconsidéré et imprudent que nous faisons d'une littérature étrangère, et nous nous efforçons de progresser en utilisant les méthodes d'une race étrangère. Dans cet effort, nous luttons contre vents et marées. Nous luttons avec le désavantage qu'aurait connu David dans l'armure de Saül. L'Africain doit progresser par des méthodes qui lui sont propres. Il doit posséder une puissance distincte de celle de l'Européen. Il a été prouvé qu'il sait tirer parti de la culture européenne et qu'il peut en bénéficier. Cette preuve était peut-être nécessaire, mais elle n'est pas suffisante. Nous devons montrer que nous sommes capables d'avancer seuls, de tracer notre propre chemin. Nous ne devons pas nous satisfaire du fait que, dans cette nation, l'influence européenne façonne notre politique, élabore nos lois, règne dans nos tribunaux et imprègne notre atmosphère sociale. Nous ne devons pas supposer que les méthodes anglo-saxonnes sont définitives, qu'il n'y a rien à découvrir pour notre propre gouverne et que nous n'avons rien à enseigner au monde. Nous avons aussi une source d'inspiration. Nous devons étudier nos frères de l'intérieur, qui connaissent mieux que nous les lois de la croissance de la race. Nous voyons chez eux les rudiments de ce qui, avec du fair-play et de l'opportunité, se développera en entités importantes et efficaces pour notre travail. Nous regardons trop les étrangers, et leurs exploits nous éblouissent presque jusqu'à l'aveuglement, au point de croire qu'ils ont épuisé les possibilités de l'humanité. À notre avis, ils ont fait et peuvent tout faire mieux que quiconque, comme la lagune de Longfellow.

Tous les ingrédients de la naissance et du développement du mouvement panafricain sont présents dans cette conférence inaugurale. Mais ce qui est plus intéressant et plus pertinent encore, c'est la compréhension que Blyden a, dès 1881, de la centralité de la production et de la diffusion des connaissances dans le projet panafricain et de la nécessité de conceptualiser l'avenir des personnes d'ascendance africaine à partir d'une perspective afrocentrée. En ce sens, la vie et la philosophie de Blyden constituent un autre moment important dans l'histoire

du développement du mouvement panafricaniste, qui illustre le fait qu'il s'agit fondamentalement d'une position épistémologique constituant le fondement d'un projet culturel et politique.

La pertinence épistémique et l'institutionnalisation du panafricanisme

La tradition panafricaniste a une longue histoire de promotion de l'éducation politique et de la production de connaissances. Alors qu'aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, la production de connaissances dans cette tradition prend la forme d'une philopraxis qui met l'accent sur la naissance et le développement du mouvement, les « proto-panafricanistes » du XIX^e^ siècle, tels qu'Edward Wilmot Blyden, théorisent la nécessité de se concentrer sur les épistémologies africaines. Les XX^e^ et XXI^e^ siècles s'appuient sur cette tradition pour systématiser le mouvement panafricain. Cela se matérialise par l'organisation de conférences et de festivals culturels, la création de revues et de journaux, et la création d'institutions académiques qui constituent les piliers sur lesquels le mouvement est construit.

La formalisation du panafricanisme au XX^e^ siècle est étroitement liée aux conférences et congrès panafricains organisés entre 1900 et 1945. Ils fonctionnent comme des baromètres de l'évolution du mouvement, dont la naissance est souvent liée à la première conférence panafricaine organisée par Henry Sylvester-Williams en 1900. Ces mouvements politiques étaient également, et de manière tout aussi importante, des mouvements intellectuels où les participants lisaient des documents traitant de la signification, de la nature et de la conception de l'Afrique, des conditions sociales, politiques et économiques des personnes d'ascendance africaine, de la valeur et de la possibilité de la liberté, ainsi que du rôle et de l'impact de la colonialité. Certains participants à la conférence sont d'importants spécialistes de l'Afrique. W.E.B Du Bois, l'un des principaux animateurs des congrès, est l'un des universitaires les plus éminents du XX^e^ siècle. Il est intéressant de noter, par exemple, que la célèbre épigraphe des *Ames du peuple noir*, « Le problème du XX^e^ siècle est le problème de la ligne de couleur », l'une des références les plus citées dans la discipline des études africaines, a été utilisée pour la première fois dans « l'Adresse aux Nations du Monde », la résolution de la première conférence panafricaine, rédigée par Du Bois et signée par tous les participants.

La centralité de la production de connaissances dans l'histoire du panafricanisme et sa systématisation au XX^e^ siècle sont également illustrées par les nombreux festivals parrainés par les États qui ont été organisés pour contribuer aux fondements épistémiques du mouvement, participer à la représentation de « l'idée de l'Afrique » et soutenir la tradition panafricaine. Le premier Festival mondial des arts nègres organisé à Dakar en 1966, le deuxième à Lagos en 1977, et le premier Festival culturel panafricain accueilli à Alger en 1969, organisés respectivement par Léopold Sédar Senghor, Olusegun Obasanjo et Houari Boumédiène, et soutenus par l'Organisation de l'Unité africaine (OUA) et l'Unesco, ont été des moments importants montrant la primauté de la production de connaissances dans l'histoire du panafricanisme. De portée politique, ces festivals étaient organisés autour de symposiums, de séances plénières et de films traitant de questions fondamentales liées à la signification de l'Afrique et à la nature de la liberté africaine. Le premier Festival mondial des arts nègres, par exemple, a réuni des artistes et des intellectuels de premier plan venus de tout le continent

et de la diaspora, et a assuré ce que T. Jaji, M. Munro, et D. Murphy appellent « la performance du panafricanisme » (2019). La conférence d'Alger reste, à ce jour, l'un des moments les plus importants de l'histoire des études africaines. Elle marque le véritable passage aux études africaines postcoloniales, car c'est le moment où la Négritude a été annoncée comme morte. Cette annonce est, selon Samuel D. Anderson, une performance de la révolution africaine. Pour toutes ces raisons, on peut affirmer que les productions de connaissances et les réflexions sur la signification et le destin politique de l'Afrique globale étaient essentielles dans la tradition panafricaine. Pour atteindre cet objectif, les précurseurs du mouvement ont misé sur des événements essentiellement académiques.

Outre les conférences et les festivals, les revues académiques et les journaux participent à la centralisation de la production des connaissances dans l'histoire du panafricanisme. On peut même affirmer que l'histoire du mouvement peut être racontée du point de vue de ces revues. Leur objectif n'était pas seulement de créer un débouché où la production de connaissances par et pour les Africains pouvait être développée; il fallait aussi créer les conditions de leur décolonisation. En effet, les particularités de nombreuses revues panafricaines n'étaient pas seulement de produire des connaissances équivalentes à celles des espaces de production de connaissances les plus respectés, mais aussi de conceptualiser la présence des Africains dans le monde d'un point de vue afrocentré. L'une des plus importantes est la revue *Présence africaine* fondée par Alioune Diop en 1947. Cette revue, comme son nom l'indique, remet en question l'exclusion des personnes d'ascendance africaine dans l'histoire de la production des savoirs sur l'Afrique produits dans les cercles d'anthropologues coloniaux. Dans l'esprit du panafricanisme, *Présence africaine* crée un pont entre les disciplines et les mondes. Largement diffusée, elle est aussi bien lue par les spécialistes des études africaines que par les masses panafricaines. Dans son premier numéro, par exemple, Alioune Diop réédite un article de Edward Wilmot Blyden et publie des textes aussi éclectiques que la philosophie politique de Jean-Paul Sartre, la poésie de Léopold Sédar Senghor, le travail créatif de Birago Diop, et un essai critique sur la limite de la suprématie blanche écrit par Hugues Panassié. Dans d'autres cas, elle couvre directement des événements politiques panafricains. Les volumes 1 et 2 des numéros de 1959, par exemple, sont consacrés au second Congrès des écrivains et artistes nègres, montrant ainsi que la revue est à la fois un forum politique, intellectuel et culturel.

The Negro World, le journal de l'Universal Negro Improvement Association, publié entre 1918 et 1933, fonctionne de la même manière. C'est un parfait exemple de l'utilisation de la presse écrite pour s'engager dans l'éducation panafricaine et la production de connaissances. Il publie des articles qui promeuvent la conscience panafricaine auprès de ses membres, et qui sont toujours d'actualité pour les spécialistes des études africaines. Dans le même ordre d'idées, l'*Accra Evening News*, fondé en 1949, a été le porte-voix de Kwame Nkrumah et du Convention People's Party. Il avait pour fonction d'exposer les Africains à la conscience panafricaine et à l'histoire de leur continent. Ce journal publie des articles, des éditoriaux, des illustrations et des opinions sur le panafricanisme, le socialisme dans le but d'actualiser l'idée d'une Afrique unie qui va au-delà des limites d'un Ghana libre.

Dans la même logique, l'importance de la production de connaissances dans la tradition panafricaine se manifeste par la création d'institutions universitaires

telles que l'Institut d'études africaines (IAS) d'Accra et l'École d'histoire africaine de Dar es-Salaam, qui participent à la centralisation des connaissances africaines. L'ouverture de l'IAS à l'Université du Ghana, par exemple, est un engagement clair à utiliser les institutions d'enseignement supérieur pour promouvoir une position épistémique panafricaine. Si lors de son ouverture, Kwame Nkrumah demanda aux étudiants de considérer leur mission comme fondamentalement liée à la décolonisation de la production de connaissances pour les Africains dans leur pays et à l'étranger, l'IAS est toujours, soixante ans plus tard, un espace d'éducation panafricaine. La recherche, les événements communautaires, les conférences et l'enseignement qui y sont organisés en sont la preuve.

A la fin des années 1960 et au début des années 1970, l'École d'histoire africaine de Dar es-Salaam, fait écho au projet de Nkrumah. Elle est aussi bien un lieu de remise en question de la reproduction sociale et de développement de l'éducation émancipatrice qu'un espace qui accueille des panafricanistes de renom. C'est dans cet établissement que des panafricains remettent en question, repensent, réécrivent et reconceptualisent l'histoire africaine (Campbell, 1991). Elle change radicalement le rôle de l'enseignement supérieur en Afrique. Cette ferveur s'est répercutée, d'ailleurs, tout au long des cinq décennies qui suivent son ouverture. La sociologue Kristin Plys (2023, p. 100) déclare à ce propos :

> L'école de Dar peut être caractérisée par cinq principes en matière de méthodes historiques : (a) Opposée à une vision statique et "primitiviste" de l'histoire précoloniale, elle dépeint au contraire l'économie politique précoloniale comme avancée, dynamique et bien organisée ; (b) Elle met l'accent sur l'action locale dans la description des mouvements anticoloniaux ; (c) Elle s'inspire des travaux de philosophes du Sud global, telles que Cabral, Fanon et Guevara, pour analyser les mouvements anticoloniaux et anticapitalistes ; (d) Elle met l'accent sur le rôle des syndicats anticoloniaux indépendants des partis politiques européens en tant que force motrice des mouvements anticoloniaux ; (e) [et] critique les dirigeants et les élites post-coloniaux qui maintiennent les structures de classe héritées de la colonisation tout en reconnaissant le rôle clé joué par les élites dans les mouvements d'indépendance nationale.

Plus qu'un édifice, l'école de Daar est une philosophie qui propose de faire des Africains les sujets de leur propre libération. Elle s'étend au-delà de l'académie et dans d'autres secteurs anticoloniaux de la société prêts à développer une nouvelle Afrique. Il n'est donc pas surprenant que ce soit dans cette école que Walter Rodney écrit *How Europe Underdeveloped Africa* (1972), une des plus importantes contributions à l'épistémologie panafricaine. Ce livre est aujourd'hui un classique pour les départements d'études africaines, les organisations révolutionnaires et les personnes qui adhèrent à l'idéologie panafricaine.

La revue *Global Africa* et l'avenir du panafricanisme

Ce numéro spécial doit être lu comme une continuation des quatre cents ans d'engagement panafricain pour la production de connaissances émancipatrices africaines. De la première rencontre avec l'euro-modernité aux mouvements de décolonisation, en passant par la révolution haïtienne, le mouvement des "returnees" du XIX^{e} siècle et les mouvements culturels et intellectuels contemporains, la tradition panafricaine a toujours tenté de créer des espaces permettant de prendre en compte les continuités et les discontinuités entre les personnes d'ascendance africaine, tout en s'engageant dans un processus d'intégration et de

libération de l'Afrique. En tant que mouvement traditionnellement centré sur les modes africains de définition du monde, le panafricanisme offre la possibilité de remettre en question les fondements de la colonialité. Le vingtième anniversaire de l'UA, la plus récente déclinaison institutionnelle du projet panafricain, est l'occasion pour nous de revisiter la pertinence épistémique du panafricanisme à une époque où la prise de conscience de l'omniprésence de la colonialité a conduit à un appel croissant à la décolonisation.

Ce numéro spécial de *Global Africa* sur l'agenda de la recherche panafricaine et l'avenir mondial est donc pertinent. Il a le potentiel de créer les conditions d'un engagement radical face à certaines des questions les plus critiques auxquelles notre monde est confronté aujourd'hui, à savoir l'omniprésence de la colonialité, les menaces du pouvoir et la demande incessante de libération politique à l'échelle mondiale. Les auteurs de ce numéro explorent la manière dont le panafricanisme a historiquement rythmé les programmes de recherche, les priorités intellectuelles et les postures heuristiques en Afrique, dans la diaspora africaine et dans le monde. Ils examinent aussi attentivement comment la tradition panafricaine peut être une source d'innovation et de rupture lorsque nous nous intéressons à la gouvernance mondiale, au racisme, à la discrimination envers les Noirs, à l'hétéronormativité, au patriarcat et à la justice sociale, afin d'aider à redessiner les possibilités d'un monde de plus en plus façonné par des discours prônant le nativisme, l'isolationnisme et des attaques hostiles contre le multiculturalisme.

Ce numéro s'ouvre sur une série d'articles abordant les questions des libertés individuelles, de l'inclusion et des priorités panafricaines. Dans le premier article, « "Queeriser" l'Afrique par l'*homo inclusio africanus*. Une lecture des *Aquatiques* d'Osvalde Lewat, Grand Prix panafricain de littérature », Patrick Hervé Moneyang et Charles Gueboguo proposent une analyse de la relation complexe entre les droits individuels, les questions LGBTQI+ et le panafricanisme. À travers une analyse novatrice du texte de Osvalde Lewat et des implications de la décision de l'UA de décerner le Grand Prix de littérature à un roman queer, Moneyang et Guebogo revisitent le panafricanisme à la lumière d'un cadre conceptuel queer et inclusif qu'ils appellent : *homo inclusio africanus*. Ce cadre conceptuel ouvre, selon les auteurs, la possibilité de « faire queer » l'idée de l'Afrique et le concept de panafricanisme, créant ainsi la possibilité de l'émergence de sujets panafricains indociles capables d'atteindre leur plein potentiel dans un continent qui est prêt à célébrer ses voix plurielles. Ce texte offre la possibilité de lire le panafricanisme comme force politique qui nous permet de limiter les conséquences négatives de l'homophobie, l'une des questions les plus critiques sur le continent, et de créer les conditions pour sécuriser la vie de tous les Africains et d'éviter le possible meurtre de masse des Africains queer.

Nathanaël Assam Otya'a fait écho à l'appel de Moneyang et Gueboguo en faveur d'une éthique de l'inclusion dans « Décoloniser l'inclusion: panafricanisme et peuples autochtones pygmées d'Afrique ». Otya'a part du constat que même si le mouvement panafricain est ancré dans une critique de l'essentialisme, son projet de promotion des peuples africains n'a pas réussi à inclure les populations africaines minoritaires telles que les peuples autochtones d'Afrique centrale. Cette exclusion des Pygmées du projet panafricaniste est la conséquence la plus directe du spectre de la colonialité auquel la tradition panafricaine n'a pas pu échapper. Ainsi, plutôt que la perspective développementaliste euro-centrique qui a menacé l'inclusion des Pygmées, Otya'a propose de revisiter le panafricanisme à la lumière

du consciencisme de Nkrumah et des épistémologies pygmées endogènes. Une telle perspective nous permettra, selon lui, d'envisager l'avenir de l'Afrique et celui des Pygmées sous un angle plus inclusif et plus positif.

La deuxième série d'articles aborde les multiples facettes du panafricanisme à travers l'analyse critique de la vie de personnalités panafricaines clés telles que Joseph Murumbi et Joseph Ki-Zerbo. L'article de Marian Nur Goni « "Un travail de termites". Relire la dimension panafricaine des gestes patrimoniaux de Joseph Murumbi », par exemple, explore la possibilité de repenser les différents modes d'articulation de l'histoire de la recherche sur le panafricanisme à travers l'étude de l'engagement décolonial et panafricaniste de Joseph Murumbi. L'article soutient en fin de compte que la biographie de cette figure moins connue du panafricanisme nous invite à rechercher le sens du mouvement en dehors des voies traditionnelles. Le travail de fourmi que propose Marian Goni illustre la diversité du mouvement panafricain, qui est mieux compris s'il est lu à la croisée des histoires africaines, asiatiques et européennes. Dans la même perspective, Chikouna Cissé expose, dans « Joseph Ki-Zerbo et le Cames. Une histoire panafricaine de reconquête de soi », le rôle de de l'historien Burkinabé dans l'histoire de la création du Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur (Cames). Ce texte est à la fois une célébration de Joseph Ki-Zerbo, l'un des pionniers de l'histoire africaine contemporaine, et un prétexte pour présenter l'une des plus importantes institutions panafricaines de recherche du continent dont l'histoire reste à raconter.

Contrairement à Marian Nur Goni et Chikouna Cissé, Kwabena Opoku-Agyemang et Elizabeth Abena Osei lisent la littérature africaine à partir d'une perspective afrofuturiste dans un article plein d'esprit intitulé « Les futurs africains de Nnedi Okorafor. Sankofa et les échos du panafricanisme ». La lecture attentive de *Zahrah the Windseeker* (2005), *Binti* (2015) et *Remote Control* (2021) de Nnedi Okorafor permet aux auteurs de montrer qu'Okorafor se réapproprie constamment les motifs culturels africains pour réécrire l'esthétique de la fiction spéculative africaine. C'est pourquoi son esthétique panafricaine est enracinée dans « la philosophie, les modes de vie, les expériences et les modes d'être traditionnels africains qui transcendent les diverses identités africaines ». Il s'agit donc d'une esthétique distincte qui se prête mieux au concept de futurisme africain qu'à celui d'afrofuturisme.

La troisième série d'articles se concentre sur les significations et les manifestations contemporaines du panafricanisme. Dans « L'activisme social africain et la montée du néo panafricanisme. Un regard sur le sommet de l'Upec », Bamba Ndiaye soutient que l'Afrique francophone est le lieu de la renaissance et du renouveau du panafricanisme du XXIe siècle. Cette nouvelle phase du mouvement, qu'il appelle néo panafricanisme, est marquée par une forte critique de l'État postcolonial, avec un accent sur la bonne gouvernance et le rejet du néocolonialisme. Le néo panafricanisme est également particulièrement novateur, selon Ndiaye, dans la mesure où, bien qu'il s'inscrive dans la continuité du projet panafricain antérieur, il met également l'accent sur des questions contemporaines telles que la justice écologique, le féminisme, la culture, etc.

L'article d'Alioune Fall, « Les pièges de l'(anti)essentialisme: Le panafricanisme, l'afropolitanisme et la condition globale des Noirs » clôt ce numéro spécial avec une reflection intéressante sur les limites et le potentiel du panafricanisme. Fall remet en question la critique de Gilroy sur le panafricanisme en tant que mouvement

essentialiste et soutient, au contraire, qu'une lecture attentive de l'œuvre de W.E.B Du Bois a le potentiel de montrer les nuances du mouvement panafricain au-delà d'une conversation sur la race. Il montre que la conception du panafricanisme de Du Bois prépare les conceptions contemporaines de la présence africaine dans le monde moderne, telles que les traditions afropolitaine et afrofuturiste.

Les lectures particulières du panafricanisme que les auteurs proposent ici montrent qu'il s'agit d'un projet épistémique qui est toujours d'actualité. S'il est légitime de se demander s'il reste quelque chose à dire sur le panafricanisme aprés deux siècles de discours sur la signification, la pertinence, les perspectives et les défis du mouvement, ce numéro spécial est particulièrement opportun dans la mesure où il permet de repenser la présence de l'Afrique dans les processus contemporains de production de connaissances à la lumière des récentes interventions intellectuelles africaines comme l'afropolitanisme, l'afrofuturisme et l'afrochic, et crée les possibilités de conversation avec de nouvelles approches intellectuelles telles que les options postcoloniales et décoloniales. Ce numéro spécial est d'autant plus pertinent qu'il a le potentiel de créer les conditions d'un engagement radical avec certaines des questions globales les plus critiques auxquelles notre monde est confronté aujourd'hui, à savoir l'omniprésence de la colonialité, la question des droits individuels et les menaces du changement climatique et de la justice environnementale. On peut même affirmer qu'il offre la possibilité d'explorer les défis et les opportunités sans précédent de la quatrième révolution industrielle, le développement rapide de l'intelligence artificielle, l'importance croissante du transhumanisme et la primauté de l'anthropocène, qui redessinent les limites de notre existence, remettent en question la nature même de la vie et menacent l'avenir de notre planète.

Bibliographie

Anderson, S. D. (2021). "Negritude is Dead": Performing the African Revolution at the First Pan-African Cultural Festival (Algiers, 1969). Dans D. Murphy, (dirs.), *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966*. Liverpool University Press.

Blyden, E. W. (1993). *Christianity, Islam and the Negro race*. Black Classic Press.

Campbell, H. (1991). The Impact of Walter Rodney and Progressive Scholars on the Dar Es Salaam School. *Social and Economic Studies*, *40*(2), 99-135.

Cesaire, A. (1983). Cahier d'un retour au pays natal. Bordas.

Desmangles, L. G. (1992). *The Faces of the Gods*. The University of North Carolina Press.

Diop, C.-A. (1967). *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ?* Présence africaine, coll. Préhistoire-antiquité négro-africaine, seconde édition (c. 1993).

Diop, C.-A. (1981). *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*. *Présence africaine*.

Dubois, L. and Garrigus, J. D. (2006). *Slave Revolution in the Caribbean, 1789-1804: A Brief History with Documents*. Palgrave Macmillan.

Du Bois, W.E.B. (2008). *The souls of black folk*. Oxford University Press.

Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. Préface de Jean-Paul Sartre, traduit par Constance Farrington. Grove Press.

James, C. L. R. (2012). *History of Pan-African Revolt*. PM Press.

Jaji, T., Munro, M., & Murphy, D. (2019). Introduction: The Performance of Pan-Africanism. *Research in African Literatures, 50*(2), vii-xi. doi:10.2979/reseafrilite.50.2.01.

Lynch, Hollis R. (1971). *Black Spokesman: Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*. Frank Cass..

Michel, C., Bellegarde-Smith, P., Brown, K. M. (2006). *Vodou in Haitian life and culture: Invisible powers*. Palgrave Macmillan.

Mignolo, W. D. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, *21*(2-3), 449-514. https://doi.org/10.1080/09502380601162647

Murphy, D. (2021). *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966*. Liverpool University Press.

Plys, K. (2023). Theories of capitalism and coloniality in world systems analysis, the Dar es Salaam School of history and the New Indian Labour History. *Environment and Planning A: Economy and Space*. https://doi.org/10.1177/0308518X231187389

Thiam, C. (2023). *Epistemologies from the Global South: Negritude, Modernity, and the Idea of Africa*. University of Kwa-Zulu Natal Press.



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°04.

On Pan-Africanism:

Epistemic freedom, Knowledge Production and Decolonizing Politics

Cheikh Thiam
Professor of English and Black Studies,
Amherst College, USA
cthiam@amherst.edu

Mjiba Frehiwot
Research Fellow-Pan-Africana Studies, Institute of African Studies,
University of Ghana
mafrehiwot@gmail.com

How to cite this paper:
Thiam, C., Frehiwot, M. (2023). On Pan-Africanism: Epistemic freedom, knowledge production and decolonizing politics. *Global Africa*, (3), pp. 60-73.
https://doi.org/10.57832/w47e-z857

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Introduction

Pan-Africanism is frequently presented as a 20th and 21st century movement that started with the Pan-African conferences spearheaded by Henry Sylvester Williams and developed into contemporary political units such as the African Union. There is a consensus that its primary goals are: the liberation and unification of the African continent, the creation of a Pan-African political unit, and the conceptualization of the cultural unity of Global African-descended communities. We postulate that the 20th century manifestations of Pan-Africanism are the theorization and systematization of earlier expressions of the spirit of Pan-Africanism that have occurred since the 17th century. This perspective allows us to argue that a careful reading of the entire history of Pan-Africanism shows that it is rooted in an epistemology that questions the foundations of Euro-Modernity and participates in a more complex definition of the concept of "Africa". We will revisit, in turn, the epistemic relevance of Pan-Africanism at a time when the increasing consciousness of the pervasiveness of coloniality has led to a growing call for decolonization.

Decolonial scholars have recently systematized something clear to Africanists for the past 200 years. It is that the imagination of an Enlightened "West" and its corollary, the dehumanization of the dark "Rest," are not two separate projects. The latter is necessary for the existence of the former. Franz Fanon articulates this point in The Wretched of the Earth in these terms:

> The colonial world is a Manichean world. It is not enough for the settler to delimit physically, that is to say with the help of the army and the police force, the place of the native. As if to show the totalitarian character of colonial exploitation the settler paints the native as a sort of quintessence of evil. Native society is not simply described as a society lacking in values. It is not enough for the colonist to affirm that those values have disappeared from, or still better never existed in, the colonial world. The native is declared insensible to ethics; he represents not only the absence of values, but also the negation of values. He is, let us dare to admit, the enemy of values, and in this sense, he is the absolute evil. He is the corrosive element, destroying all that comes near him; he is the deforming element, disfiguring all that has to do with beauty or morality; he is the depository of maleficent powers, the unconscious and irretrievable instrument of blind forces (1963, p. 43).

This Manichean machine is explained and legitimized, as Walter Mignolo argues, by:

> The crooked rhetoric that naturalizes 'modernity' as a universal global process and point of arrival [and that] hides its darker side, the constant reproduction of 'coloniality'. In order to uncover the perverse logic that Fanon pointed out underlying the philosophical conundrum of modernity/coloniality and the political and economic structure of imperialism/colonialism, we must consider how to decolonize the 'mind' (Thiongo) and the 'imaginary' (Gruzinski) that is, knowledge and being (2007, p. 450).

In other words, the dehumanization of a newly invented category, the non-white, the African in particular, is the very condition of the existence of Modernity/Coloniality. In this sense, the condition of possibility of the idea of "Africa," understood, by the Euro-Modern tradition as the other of the subliminal "West," is precisely linked to what it is not: A certain representation of the "West" that is only possible with epistemicide, the negation of Africa-centered knowledges and knowledge systems. It is therefore not just a coincidence that the modern moment is also the moment of the colonial encounter with Africa and the institutionalization of slavery. The latter is the condition of possibility of the former.

Despite the seeming pervasiveness of the modern framework, many Africa-centered knowledge systems have resisted and recalibrated to adapt to the onslaught of violence against their right to exist. We argue, in this vein, that since its inception Pan-Africanism as a political and cultural movement geared towards the ultimate liberation of Global African-descended people, understood the necessity to found its political project on epistemologies that escape the Manichean Euro-Modern paradigm. As a matter of fact, people of African descent's first gesture towards liberation is linked to knowledge production. As a liberation movement, Pan-Africanism must, thus, be read as primarily, an epistemic stand, a method, and a counter-discourse of Modernity. This counter-discourse is not, however, to be understood as a reaction that continues to center the "West" as the history of African studies has frequently done. It is, rather, a different paradigm that can be read as an epistemology founded on a particular idea of "Africa" that has changed from one moment of history to the other. This introduction is therefore

to be read as a means to bear in mind the historical context that allows us to revisit the epistemic relevance of Pan-Africanism at a time when the increasing consciousness of the pervasiveness of coloniality has led to a growing call for decolonization. It prepares us to engage with the contributors' reflections on the ways Pan-Africanism can allow us to rethink individual liberties in the African context, revisit the ethics of inclusion, explore the life stories of key Pan-African figures, and reconsider the contemporary meanings and relevance of Pan-Africanism as an epistemic framework and a political stand.

We will particularly insist on the ways in which the spirit of Pan-Africanism started as a praxis in the 17th century, developed into a revolutionary philopraxis[1] in the late 18th century, a theory of "African personality"[2] in the 19th century, and a full fledge movement in the 20th and 21st centuries. In all these instances, Pan-Africanism was an epistemic project materialized by the creation of higher education institutions and intellectual journals in the 20th and 21st centuries. It is therefore logical that Global Africa, a Pan-African institution in scope, proposes a special issue on the contemporary relevance of Pan-Africanism with a particular focus on research in the wake of what can be considered, in the discipline of African studies, a decolonial moment.

Proto-Pan-Africanism: Freedom, Community, and the Invention of Africa

The understanding of Pan-Africanism as an epistemic stand that attempts to delink from the universalizing framework of Euro-Modernity can be traced back to several pivotal moments in the history of Pan-Africanism that precede the 20th century systematization of the movement. People of African descent's first encounter with Euro-Modernity and the institution of slavery is one such moment. It marks the beginning of the Pan-African project through what we consider as an Africa-centered invention of "Africa." In other words, it is with the first encounter with the Euro-Modern forces, that the captured Fulani, Yoruba, and Wolof, etc., invent the idea of "Africa" as a means to escape from the throes of coloniality. This act of invention of Africa is, we argue, a fundamental Pan-African gesture. It consecrates at the same time the birth of the continent and that of the diaspora, thereby setting the epistemic and political foundation of Pan-Africanism. It is important to note, however, that we do not consider this invention of "Africa" as a simple reaction to Euro-Modernity that nonetheless repeats the same colonial logic that it attempts to question. Rather, the first invention of "Africa" that led to the beginning of the philopraxis of Pan-Africanism is Africa-centered in scope. It can be read as the result of a decolonial framework based on African understandings of the person as a social being.

Personhood, in most African cultures, is determined by one's belonging to a community. This is the sense of the concept of Ubuntu, "being self through others," expressed by the Zulu saying "Umuntu ngumuntu ngabantu" or the Wolof "nit niteey garabam," conveying the very nature of being as connected to a community.

1 In Epistemologies From the Global South: Negritude, Modernity and the Idea of Africa, Cheikh Thiam argues that African art is philosophy not because it expresses a certain philosophy but because the rhythms, colors and volumes it produces are an articulation of a philosophical knowledge. It is in this sense that African philosophy must be understood, not as a discourse, but as a praxis that is, as much as theory, an articulation of a philosophical discourse.

2 Blyden uses this concept to describe the essential attributes of Africans.

 https://doi.org/10.57832/w47e-z857

In these societies, the so-called "slave" (jaam in Wolof) is not a person. They are the non-social being per excellence. What makes the slave a non-social being is not, however, the fact that they are owned and objectified; it is rather the fact that they do not have kin. It is from this conception of personhood that one can understand the meaning of "Africa" as conceived by the first Africans. What happens when the Europeans capture people on the mainland of the African continent and start the institution of slavery is that these new Africans, who did not think of themselves as Africans but rather as Dogon, Igbo, Diola, etc., were cognizant that rupture from one's community implied social death. They understood, thus, the need to reinvent a community that would save them from social death and ensure their ultimate freedom. That is precisely why they invented "Africa" as the place that ensures the former Yoruba, Wolof, and Zulu, etc., continued belonging to a community. Given the endogenous understanding of the slave as a kinless subject, this invention of "Africa" and the conception of all Africans as members of a newly invented community, would guarantee the permanent freedom of these new world Africans, whose kin extends from that moment on, to all places where African descendants can be located. In this sense, the invention of Africa is consubstantial to that of Pan-Africanism and the diaspora. It is the ultimate moment of resistance against transforming enslaved Africans into de-subjectified slaves.

It is arguable, for all the reasons mentioned above, that Pan-Africanism functions at the same time as a political and epistemic stand that offers new meanings to the concept of "Africa," the dehumanization of which constitutes the condition of possibility of coloniality. Put simply, what is at stake in the becoming African of the enslaved Sereer, Bambara, and Bete through the invention of an imagined conceptual space called "Africa" is the consciousness of the necessity of an epistemic stance that underscores the need to reach out across ethnic lines to "delink" from the pervasive conceptual frameworks founded on the dehumanization and exploitation of the other—especially non-white and non-human beings. This epistemic stance resonates with later Africa-centered thinking, such as Cheikh Anta Diop's representation of Africa as the cradle of civilization (Diop, 1967, 1981), the Afrocentric school's theories of the necessity to engage with the world from our particular cultural location, the Rastafarian and Pan- Africanist dreams, and numerous Africanists' engagements against modernity/coloniality.

The Haitian Revolution, Pan-Africanism, and Epistemic Freedom

The institution of slavery is not the only pre-20th century pivotal moment leading to the birth of Pan-Africanism as an epistemic stand that attempts to delink from the universalizing framework of Euro-Modernity. While it illustrates late 17th and early 18th century manifestations of the first Pan-African engagements inscribed in a dialectics of belonging, other instances of Pan-African engagement, such as the Haitian revolution, are equally important pivotal moments. The Haitian

revolution illustrates a new phase of Pan-African engagement in the late 18th and early 19th centuries. As opposed to the traditional reading of the Haitian revolution as a dialectical struggle of the "Master" and the "Bondsman" led by Toussaint Louverture (a literate slave born in the colony and striving to reap the modern promise of Liberty, Equality and Fraternity for all), we postulate that, an analysis of the revolution that centers the Voodoo priest Boukman in order to read the

meaning of the Haitian revolution shows that it can be read as a Pan-African intervention that functions as a radical epistemic stand. This perspective is even more defendable if it is read in light of the ethnic composition of Santa Domingo by the end of the 18th century. In 1791, two-thirds of the island's population were born on the African continent. These "Africans" who were organized around ethnic lines in the earlier days of the colony, had, by the end of the 18th century, developed a cross-ethnic (Pan-African) community on the plantation and in maroon communities. (Bellegarde-Smith & Michel, 2006; Desmangles, 1992; Du Bois, 2004, 2012; Ramsey, 2014; Trouillot, 1995; Nisbett, 2015). Their gathering at the Bois Caiman ceremony, as well as other secret punctual and/or spontaneous meetings-usually hidden from their slave masters, and hence rarely accounted for-is a continuation and development of this Pan-African solidarity led by people of African descent who were born on the continent and therefore centered on endogenous African conceptions of freedom and community.

The representation of the Haitian revolution as an epistemic stand is arguable in that Boukman, the major leader of the movement, born in the Senegambian region, was a Voodoo priest. He was, thus, an African knowledge master, capable of questioning the very modes of definition of the world that enabled the subaltern condition of people of African descent. Rather than engaging in a dialectic similar to Hegel's standoff between the Master and the Bondsman, Boukman's revolution is an Africa-centered stand based on the critique of Western modes of engaging the world and a celebration of African epistemologies. The starting point of the ceremony of Bois Caïman that he led is particularly meaningful and telling. It was a Voodoo ceremony that questions the epistemic foundations of the Euro-Modern tradition illustrated by a strong and radical critique of the "White God," the valorization of African knowledge (the community's sacrifice of an animal, some say a pig), and the embrace of the ethic of community taught by African religious practices. Boukman declares, in this vein:

> […] This God who made the sun, who brings us light from above, who raises the sea, and who makes the storm rumble. That God is there, do you understand? Hiding in a cloud, He watches us, he sees all that the whites do! The God of the whites pushes them to crime, but he wants us to do good deeds. But the God who is so good orders us to vengeance. He will direct our hands, and give us help. Throw away the image of the God of the whites who thirsts for our tears. Listen to the liberty that speaks in all our hearts (Dubois & Garrigus, 2006, p. 88).

Boukman's prayers is clearly an instance of writing the Pan-African national narrative (CLR James, 2012) not only through a provincialization of modern ethics but also through the promise of ethical social strata based on African metaphysics rather than the ethics of domination represented by the "God of the whites." The emphasis on sacrificing the animal as a way of connecting these new Africans to African metaphysics and religious practices is particularly symbolic. It marks a statement of spiritual equality if not spiritual superiority with the Christian God in a time when our belief in non-Christian deities determined the mark of African inferiority. Moreover, the centrality of Voodoo presupposes a completely different worldview based on African modes of engaging the world. This epistemic stand is particularly important in that the Euro-Modern invention of "Africa" as the 'country' where the sun never sets is inseparable from the relegation of African ontologies, epistemologies, and metaphysics to an inferior state of human development. Voodoo is, in the Euro-Modern logic, the site of African irrationality, backwardness, and decadence. Centering it in this Pan-African project and making

it the vector of African redemption is reminiscent of the Pan-African theories of Negritude scholars who find in African metaphysics, the possibility to celebrate Pan-African humanity and to critique the limits of the colonial matrix of power (Tageldin, 2014; Thiam, 2023) It is in this sense that one can understand Cesaire's famous celebration of "Haiti, où la Négritude se mît debout pour la première fois." (1983, p. 24).

This Africa-centered reading of the Haitian revolution as one of the pivotal moments of Pan-Africanism provides us with the possibility to frame the movement as a radically anti-colonial perspective. In this sense, although it is a counter-discourse of modernity, Pan-Africanism embraces African agency and escapes the logic that Euro-modernity is the only way of manifesting meaningful presence in the world. It is precisely the Africa-centered epistemologies derived from Boukman's representation of Africans that leads to the theories of African personality and the Pan-African political states developed by the pioneers of Pan-Africanism in the late 19th century.

(De)colonial Knowledge, African Personality, and African Futures

The mid-19th century marks another pivotal moment in the history of Pan-Africanism that illustrates that it is fundamentally an epistemic and intellectual project. While the analysis of first encounters with Euro-Modernity and groundbreaking instances of African self-affirmation such as the Haitian revolution that we propose show that the Pan-Africanist engagement functioned as a praxis. The manifestations of Pan-Africanism take a different turn in this period as African descendants develop, for the first time, clearly articulated reflections on the African personality and the future of Africa, although they do not yet use the term Pan-Africanism. The most prominent of these pioneers are James Africanus Horton, Samuel Ajayi Crowther, Martin Delany, and Edward Wilmot Blyden. They occupy more or less ambivalent positions as they understood the limits of Euro-Modernity; believed in the impossibility of Black progress in a World that is not prepared to host them; and were conscious of the necessity to create Pan-African social and political structures that were based on African epistemologies and that were geared towards the betterment of Africans' conditions worldwide. It is on these ambivalent grounds that the pioneers of Pan-Africanism set the theoretical foundations of the Pan-African Movement, developed the concept of African personality and clearly articulated the necessity of an African state that will accommodate Africans worldwide. These theories constitute the foundations of what, in the 20th century, develops into a full-fledged movement.

The story of Edward Wilmot Blyden, a brilliant young man from St. Thomas, frequently presented as the pioneer of Pan-Africanism, is a good example of these first intellectual articulations of Pan-Africanism. When, in 1850, Blyden decided to migrate to the United States, it was to fulfill his dream of becoming an ordained minister. He, therefore, applied to Rutgers Theological College in the hope of furthering his education. However, upon arriving in the United States, the young pupil was denied admission because of his race. Undeterred by this rejection and with the encouragement of John Knox, the pastor of the integrated Dutch Reform Church in St. Thomas, Blyden continued his pursuit of education and persisted in seeking an institution of higher education that would give him

a chance. Unfortunately, he faced a similar fate on two other occasions. He was denied admission because he was of Afro-descendant. This series of rejections served as the catalyst for Blyden's return to Africa to seek education. Following the advice of John Pinney and Walter Lowrie, who convinced him to continue his education in Liberia, Blyden embarked for Monrovia in 1851, where, the same year, he enrolled at Alexander High School. Blyden's return to Africa to pursue higher education denied to people of African descent in the Americas led him to become a teacher, university professor, higher education administrator, and ultimately the president of Liberia College in 1881.

The story of Blyden's return to Africa and the development of his political and intellectual career is a literal and symbolic take on the very nature of Pan-Africanism. Who else is better fit to theorize the possibility of an African political unit that would solve African problems than someone who was denied the possibility to attend college because of his race? It is from this political and epistemic location that Blyden theorizes what will ultimately become the foundations of the 20th-century Pan-African Movement: "African personality" and a federal African state founded on African socio-political realities rearticulated in the 20th century as the cultural unity of Africa and the United States of Africa.

Blyden's theory of African personality (Lynch, 1971) must be read in light of his critique of the hierarchization of races that legitimizes slavery and colonization and that is, in 1963, strongly supported by the Anthropological Society of London in its pledge to support the colonial expansion. Blyden's theory, one of the foundations of the Pan-African philosophical tradition, is particularly ambivalent as it reiterates, on the one hand, the racialism of Arthur Gobineau and rejects, on the other, its corollary, the hierarchical conception of races. For Blyden, racial purity is necessary and beneficial to the world. It allows each race to fulfill its destiny and participate in advancing our humanity (Odamtten, 2019). Blyden argues, thus, for the necessity to keep the vibrance of African cultures threatened by the forces of coloniality and white supremacy. He ironically states: "Let us do away with our African personality and be lost, if possible, in another Race.' This is as wise or as philosophical as to say; let us do away with gravitation, with heat and cold and sunshine and rain" (Lynch, p. 87). For Blyden, this is all the truer in that Africans have a natural relation to the world that he calls: "African personality." The "African personality" is based partly on nature and culture. Starting from the postulation that geography and environment have a direct effect on behavior, he opposes Africans' temperament and rural tendencies to Europe's brutality and argues that each race has the duty to preserve their particularities in the world. Each race, he declares, "has developed for itself such a system or code of life as its environment has suggested" (Lynch, p. 10). In this sense, Africans are, he shows, given their environmental location, spiritual, communalist, and eco-friendly (Lynch, 1967). This perspective, an antithetical engagement with Euro-Modernity developed in contradistinction to the idea of the primacy of the subject and the supremacy of Euro-Modern rationality, is precisely what will, in the 20th century, be reiterated as one of the major principles of Pan-Africanism: the cultural unity of Africa.

Blyden's theory of the African personality is not, however, a simple, anthropological take on the cultural unity of Africa that became, in the 20th century, one of the foundations of the Pan-African Movement. It is mainly a strong epistemic take that questions the pervasiveness of White Supremacy as a threat to the African

personality. He argues in the first pages of *Christianity, Islam and the Negro Race (1994)*, the limits of an education system that is founded on the principles of European superiority. Such an education system threatens the genius of the African and risks inventing a race of people destined to imitate what they are not and condemned to be outside the train of history. More than 150 years before the decolonial scholar's articulation of the concept of "epistemicide," Blyden states, "the slavery of the mind is far more destructive than that of the body" (Ayandele, 1966, p. 245). It is in this vein that he calls for what he names "Spiritual decolonization," an epistemic stand that invites Africans to delink from the centralization of the Western subject and that of the subject of the West. Thus, Blyden theorizes, in his inaugural address as president of Liberia College, the importance of developing Africa-centered knowledge free from the grip of Euro-Modernity. He states:

> [...] Now in Africa, where the color of the majority is black, the fashion in personal matters is naturally suggested by the personal characteristics of the race, and we are free from the necessity of submitting to the use of "incongruous feathers awkwardly stuck on." Still, we are held in bondage by our indiscriminate and injudicious use of a foreign literature; and we strive to advance by the methods of a foreign race. In this effort we struggle with the odds against us. We fight at the disadvantage which David would have experienced in Saul's armor. The African must advance by methods of his own. He must possess a power distinct from that of the European. It has been proven that he knows how to take advantage of European culture, and that he can be benefited by it. This proof was perhaps necessary, but it is not sufficient. We must show that we are able to go alone, to carve out our own way. We must not be satisfied that in this nation European influence shapes our polity, makes our laws, rules in our tribunals, and impregnates our social atmosphere. We must not suppose that the Anglo-Saxon methods are final, that there is nothing for us to find out for our own guidance, and that we have nothing to teach the world. There is inspiration for us also. We must study our brethren in the interior, who know better than we do the laws of growth for the race. We see among them the rudiments of that which, with fair play and opportunity, will develop into important and effective agencies for our work. We look too much to foreigners, and are dazzled almost to blindness by their exploits, so as to fancy that they have exhausted the possibilities of humanity. In our estimation they, like Longfellow's lagoon, have done and can do everything better than anybody else (1882, p. 11).

All the ingredients for the birth and development of the Pan-African Movement are present in this inaugural lecture. But more interestingly and more relevantly in this forum is Blyden's understanding, as early as 1881, of the centrality of knowledge production and dissemination in the Pan-African project and the necessity to conceptualize the future of people of African descent from an Africa-centered perspective. In this sense, Blyden's life and philosophy is another important moment in the history of the development of the Pan-African Movement that illustrates that it is fundamentally an epistemological stand constituting the foundation of a cultural and a political project.

Epistemic Relevance and the Institutionalization of Pan-Africanism

The Pan-Africanist tradition has a strong history of promoting political education and knowledge production. While in the 17th and 18th centuries, knowledge production in this tradition takes the form of a philopraxis that foregrounds the

birth and development of the movement, 19th-century "proto-Pan-Africanists" such as Edward Wilmot Blyden clearly theorized the necessity to center African epistemologies. The 20th and 21st centuries build on this tradition to articulate and systematize the Pan-African Movement. This is materialized in the organization of conferences and cultural festivals, the establishment of journals and newspapers, and the creation of academic institutions that constitute the pillars on which the movement is built.

The centralization of knowledge production and African epistemologies in the 20th century systematization of Pan-Africanism is illustrated by the importance of the Pan-African conferences and congresses organized between 1900 and 1945. These spaces of knowledge production function as barometers for the development of the movement, the birth of which is frequently tied to the first Pan-African conference organized by Sylvester Williams in 1900. They were, arguably, political as well as academic events where delegates read papers dealing with the meaning, nature, and conception of Africa, the social, political and economic conditions of people of African descent, the value and possibility of liberty, and the role and impact of coloniality in the lives of African descendants worldwide. Some of the participants of the conference are major Global African scholars. W.E.B Du Bois, one of the major leaders of the congresses, is one of the most prominent scholars of the 20th century. It is worthy to note, for instance, the fact that the excerpt from the book, "the problem of the 20th century is the problem of the color line," one of the most cited references in the discipline of Africana Studies, was first used in the "Address to the Nations of the World," the resolution of the conference, drafted by Du Bois and signed by all delegates.

The centrality of knowledge production in the history of Pan-Africanism and its systematization in the 21st century is equally demonstrated by numerous state-sponsored festivals that were organized to contribute to the epistemic foundations of the movement, participate in the re-presentation of the "idea of Africa," and conceptualize and support the Pan-African tradition. The First World Festival of Negro Art organized in Dakar in 1966, the Second World Festival of Negro Art in Lagos, in 1977, and the First Pan-African Cultural Festival hosted in Algiers in 1969, organized respectively by Leopold Sedar Senghor, Olusegun Obasanjo and Houari Boumédiène, and supported by the Organization of African Unity (OAU) and UNESCO, were important moments showing the primacy of knowledge production in the history of Pan-Africanism. Political in scope, these festivals were organized around symposia, plenary sessions, and films asking fundamental questions about the meaning of "Africa" and the nature of African freedom. The First World Festival of Negro Arts, for example, featured major artists and intellectuals from the entire continent and the diaspora and ensured what T. Jaji, M. Munro, and D. Murphy calls "The Performance of Pan-Africanism" (2019). The 1969 conference of Algiers remains, to date, one of the most important moments in the history of African studies. There is a consensus in the discipline that it marks the veritable shift to Postcolonial African studies as it is the moment when Negritude was announced dead. The announcement of the death of Negritude at this conference was, for Samuel D. Anderson, a performance of the African revolution (Anderson, 1969) For all these reasons, it is arguable that knowledge production and reflections on the meaning and political destiny of Global Africa were essential in the Pan-African tradition. To reach this goal, the precursors of the movement, bet on Pan-African events that were essentially academic.

In addition to conferences and cultural festivals, academic journals and newspapers are central to acknowledging, creating and disseminating of knowledge produced by the Pan-African Movement. Using these fora as tools to raise African people's political consciousness ensures that Pan-African masses exercise their agency and question Euro-Modern means of production of knowledge that led to the negation of African knowledge systems. It is even arguable that the entire history of the movement can be told from the perspective of these journals. Their goals were not only to create an outlet where knowledge production by and for Africans could be developed but also decolonized. The particularities of many Pan-African journals were not only to produce rigorous scientific knowledge but also to conceptualize Global Africans' presence in the world from an Africa-centered perspective. One of the most important manifestations of this tradition is the journal *Présence Africaine,* founded by Alioune Diop in 1947. This journal, as its name suggests, questions the exclusion of people of African descent in the history of knowledge production and the tradition that kept the knowledge on Africa in academic and colonial anthropologists' circles. In the spirit of Pan-Africanism, *Présence Africaine bridges* disciplines and worlds. Widely circulated, it is read by specialists in African studies as well as non-specialists and Pan-African masses. Its first issue, for example, republished an article written by Edward Wilmot Blyden and featured Jean-Paul Sartre's political philosophy, Leopold Sedar Senghor's poetry, Birago Diop's creative work, and a critical essay on the limit of White Supremacy authored by Hughes Panassie. (Hassan, 1999) In other occurrences, it directly covered Pan-African political events. Volume 1 and 2 of the 1959 issues, for example, focused on the *Second Congress of Negro Writers and Artists,* thereby showing that it is, at the same time, a political, intellectual, and cultural forum. The Negro World, the journal of the United Negro Improvement Association, published between 1918 and 1933, functioned similarly. It is a perfect example of establishing traditional academic fora to engage in Pan-African education and knowledge production. It published articles that promoted Pan-African consciousness to its members. Its publications are still relevant for specialists of Africana studies. Along the same lines, the Accra Evening News, founded in 1949, was the mouthpiece of Kwame Nkrumah and the Convention People's Party's attempts to expose Africans to Pan-African consciousness and the history of Africa. It continues the Pan-African tradition's use of print media to advance its philosophy and to expose Global African people to Pan-African Consciousness. This is emphasized in the *Accra Evening News* with articles, editorials, illustrations and opinions about Pan-Africanism, Socialism and the realization of a united Africa beyond the limits of a free Ghana.

In the same vein as Conferences, cultural festivals, and academic and political journals, the importance of knowledge production in the Pan-African tradition is manifested in the creation of academic institutions that participate in centering African knowledge, such as the Institute of African Studies at Legon, Accra and The Dar es Salaam School of African History. For example, the opening of the Institute of African Studies (IAS) at the University of Ghana is a clear engagement to use tertiary institutions to promote a Pan-African epistemic stand. At the inauguration of the IAS in 1963, Kwame Nkrumah encouraged students and fellows to view their charge as one that is fundamentally concerned with decolonizing knowledge production for African people at home and abroad.

Sixty years on the IAS is still the site of Pan-African education. This is demonstrated through research, community events, conferences and teaching. The Dar es Salaam

School of African History in the late 1960s and early 1970s echoed Nkrumah's project. It became the site of social reproduction and liberatory education and home to some of the most renowned Pan-Africanists. During this period, the Dar es Salam school was challenging, re-thinking, re-writing, learning and re-conceptualizing African history (Campbell, 1991). It shifted the role of higher education in Africa. This fervour for an African-led Pan-African Epistemic Stand has reverberated throughout the last five decades since the school's opening. Plys states:

> The Dar School can be characterized by five principles for historical methods: (a) Opposed to viewing pre-colonial history as static and "primitive" they instead depict precolonial political economy as advanced, dynamic, and well-organized; (b) Centers local agency in the depiction of anti-colonial movements; (c) Looks to Global South theory and philosophy such as Cabral, Fanon, and Guevara to analyze anti-colonial and anti-capitalist movements; (d) Centers the role of anti-colonial trade unions independent from European political parties as the driving force in anti-colonial movements; (e) Critiques post-independence leaders and elites as upholding colonial class structures (Rodney termed this new phase of capitalist exploitation "flag independence") while also acknowledging the key role elites played in national independence movements (Plys, 2023, p. 100).

The Dar es Salaam School of African History is much more than a brick-and-mortar school. It is more of a philosophy and intellectual trajectory that centers African people as subjects of their liberation. The school extended beyond the academy but also engaged with other sectors of society that were anti-colonial and prepared to develop a new Africa starting at the Dar es Salaam School of African History. It is, therefore, not surprising that it is in this school that Walter Rodney wrote *How Europe Underdeveloped Africa* (1972). His contributions to Pan-African Epistemology are undeniable. It is a staple reading for African studies departments, revolutionary organizations and individuals who embrace a Pan-African ideology.

Pan-African epistemologies have evolved primarily in institutions aimed at researching, creating and disseminating African-centered and liberatory knowledge. Journals, newspapers, conferences and tertiary institutions are among a few of the many institutions the Pan-African Movement has utilized as a vehicle to engage in a consciousness-raising project.

Global Africa and the contemporary relevance of Pan-Africanism

This special issue needs to be read as a continuation of the four hundred years of Pan-African engagement with knowledge production and Global African epistemologies. From the first encounter with Euro-Modernity to the decolonization movements, Haitian Revolution, 19th century returnees' movement, and contemporary cultural and intellectual movements, the Pan-African tradition has attempted to create a space to reckon with the continuities and discontinuities of African-descended peoples' lives as we engage in a process of African integration and liberation. As a movement that has traditionally centered African modes of definitions of the world, it offers the possibility to question the foundations of coloniality. The 20th anniversary of the African Union, the most recent institutional declination of the

Pan-African project, is an occasion for us to revisit the epistemic relevance of Pan-Africanism at a time when the increased consciousness of the pervasiveness of coloniality has led to a growing call for decolonialization.

This special issue of *Global Africa* on *Pan-African Research Agenda and Global Futures* is therefore relevant in that it has the potential to create the conditions for a radical engagement with some of the most critical global issues that our world faces today, namely, the pervasiveness of coloniality, the threats of the global matrix of power, and the unremitting demand for political liberation globally. The contributors of this issue explore the ways in which Pan-Africanism has historically rhythmed the research agenda, intellectual priorities, and heuristic postures in Africa, the African Diaspora, and globally. They also look carefully at how the Pan-African tradition can be a source of innovation and disruption as we engage with global governance, racism, anti-blackness, heteronormativity, patriarchy, and social justice in order to help redraw the possibilities of a world increasingly shaped by discourses promoting nativism, isolationism, and hostile attacks on multiculturalism.

This issue opens with a set of articles addressing the questions of individual liberties, inclusion, and Pan-African priorities. In the first article of the issue, "Queering' Africa through homo inclusion africanus: A reading of Osvalde Lewat's *Les Aquatiques*, Pan-African Grand Prize for Literature," Patrick Hervé Moneyang and Charles Gueboguo offer an analysis of the complex relationship between individual rights, LGBTQI+ questions, and Pan-Africanism. Through a groundbreaking analysis of Lewat's text and the implications of the African Union's decision to award the Grand Prize for Literature to a queer novel, Moneyang and Guebogo revisit Pan-Africanism in light of a queer and inclusive framework they call *homo inclusio Africanus*. This framework, they argue, opens the possibility to "queer" the idea of Africa and the concept of Pan-Africanism, thereby creating the possibility of the emergence of indocile Pan-African subjects able to reach their full potential in a continent that is ready to celebrate its pluriversal voices. This text offers the possibility to read Pan-Africanism as a political force that allows us to limit the negative consequences of homophobia, one of the most critical issues on the continent, and create the conditions to secure all Africans' lives and avoid the possible mass murder of queer Africans.

Nathanaël Assam Otya echoes Moneyang and Gueboguo's call for an ethics of inclusion in "Prospective analytique du binôme Panafricanisme-Peuples Autochtones Pygmées d'Afrique." Otya starts with the observation that even though the Pan-African Movement is rooted in a critique of essentialism, its project for the advancement of African peoples has failed to include minority African populations such as the autochthonous peoples of central Africa. This exclusion of the pygmy from the Pan-Africanist project is the most direct consequence of the specter of coloniality that the Pan-African tradition has been unable to escape. Thus, rather than the Euro-centric developmentalist framework that has threatened Pygmies inclusion, Otya proposes, to revisit Pan-Africanism in light of Nkrumah's Consciencism and endogenous Pygmy epistemologies. Such a perspective will allow us, he argues, to think of African futures and the future of pygmies in a more inclusive and positive light.

The second set of articles grapples with the multifaceted particularities of Pan-Africanism through the critical analysis of the lives of key Pan-African figures such as Joseph Murumbi and Joseph Ki-Zerbo. Marian Nur Goni's "A termite's work:"

Rereading the pan-African dimension of Joseph Murumbi's heritage" (1911-1990), for instance, delves into the possibility of thinking about the different modes of articulating the history of research on Pan-Africanism through the study of Joseph Murumbi's life story of decolonial and Pan-Africanist engagement. The article contends ultimately that the life of this lesser-known figure of Pan-Africanism invites us to search for the meaning of the movement outside of the traditional routes. This careful study of the life of Joseph Murumbi illustrates the diversity of the Pan-African Movement, which is better understood if it is read at the conflation of African, Asian, and European histories. In "Joseph Ki-Zerbo and the African and Malagasy Council for Higher Education: A Pan-African Story of Self Recovery," Chikouna Cisse exposes Ki Zerbo's role in the history of the creation of the African and Malagasy Council for Higher Education. This text is, at the same time, a celebration of Joseph Ki Zerbo, one of the pioneers of contemporary African history and a pretext to showcase one of the most important Pan-African institutions on the continent whose story remains to be told.

Unlike Marian Nur Goni and Chikouna Cisse, Kwabena Opoku-Agyemang and Elizabeth Osei read African literature from an Afrofutirist perspective in a witty article entitled "Nnedi Okorafor's African Futures, Sankofa, and the Echoes of Pan-Africanism." The careful reading of Nneddi Okorafor's *Zahrah the Windseeker* (2005), *Binti* (2015), and *Remote Control* (2021) that they offer allows them to argue that Okorafor consistently reappropriates African cultural motifs to rewrite the aesthetics of African speculative fiction. For this reason, Okarafor's Pan-African aesthetics is rooted in "traditional African philosophy, lifestyles, experiences, and modes of being that cut across diverse African identities." It is, therefore, a distinct aesthetics that is better captured by the concept of Africanfuturism rather than that of Afrofuturism.

The third set of articles focuses on contemporary meanings and manifestations of Pan-Africanism. In *African Social Activism and The Rise of Neo Pan-Africanism: A look at the UPEC Summit,* Bamba Ndiaye's argues that Francophone Africa is the site of the rebirth and revival of 21st century Pan-Africanism. This new phase of the movement that he calls Neo Pan-Africanism is marked by a strong critique of the post-colonial state with a focus on good governance and a rejection of neocolonialism. Neo Pan-Africanism is also particularly groundbreaking, Ndiaye suggests, in that although it is a continuation of the earlier Pan-African project, it also centers contemporary issues such as ecological justice, feminism, and culture, etc.

Alioune Fall's article "The Pitfalls of (Anti)Essentialism: Pan-Africanism, Afropolitanism, and Global Blackness" closes this special issue with an interesting take on the limits and potential of Pan-Africanism. Fall interrogates Gilroy's critique of Pan-Africanism as an essentialist movement and contends, instead, that a careful reading of W.E.B. Du Bois' work has the potential to show the nuances of the Pan-African Movement beyond a conversation about race. As a Matter of fact, he shows, Du Bois' conception of Pan-Africanism prepares contemporary conception of African presence in the modern world such as the Afropolitan and Afrofuturist traditions.

The particular readings of Pan-Africanism that the contributors propose here shows that it is a multifaceted epistemic project that is still relevant. While it is legitimate to ask if there truly is anything left that scholars might add to two centuries of Pan-Africanist discourses on the meaning, relevance, prospects, and

challenges of the movement, this special issue on Pan-Africanism is particularly timely in that, as an epistemic stand, it can allow us to rethink Africa's presence in contemporary processes of production of knowledge in light of recent African intellectual interventions such as Afropolitanism, Afrofuturism, and the Afro-chic, and in conversation with new intellectual approaches such as the postcolonial and decolonial options.

This special issue is all the more relevant in that it has the potential to create the conditions for a radical engagement with some of the most critical global issues that our world faces today, namely, the pervasiveness of coloniality, the threats of climate change and environmental justice, and the unremitting demand for individual rights globally. One can even argue that it offers a possibility to explore the challenges and unprecedented opportunities of the 4th industrial revolution, the rapid development of artificial intelligence, the growing importance of transhumanism, and the primacy of the Anthropocene, all of which redraw the limits of our existence, question the very nature of life and threaten the future of our planet.

Bibliography

Anderson, S. D. (2021). "Negritude is Dead": Performing the African Revolution at the First Pan-African Cultural Festival (Algiers, 1969). In D. Murphy (Eds.), *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966*. Liverpool University Press.

Blyden, E. W. (1993). *Christianity, Islam and the Negro race*. Black Classic Press.

Campbell, H. (1991). The Impact of Walter Rodney and Progressive Scholars on the Dar Es Salaam School. *Social and Economic Studies*, *40*(2), 99-135.

Cesaire, A. (1983). Cahier d'un retour au pays natal. *Bordas*.

Desmangles, L. G. (1992). *The Faces of the Gods*. The University of North Carolina Press.

Diop, C.-A. (1967). *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique ? Présence africaine*, coll. Préhistoire-antiquité négro-africaine, seconde édition (c. 1993).

Diop, C.-A. (1981). Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance. Présence africaine.

Dubois, L. and Garrigus, J. D. (2006). *Slave Revolution in the Caribbean, 1789-1804: A Brief History with Documents*. Palgrave Macmillan.

Du Bois, W.E.B. (2008). *The souls of black folk*. Oxford University Press.

Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. (C. Farrington, trans.). Grove Press.

James, C. L. R. (2012). *History of Pan-African Revolt*. PM Press.

Jaji, T., Munro, M., & Murphy, D. (2019). Introduction: The Performance of Pan-Africanism. *Research in African Literatures 50*(2), vii-xi. https://doi.org/10.2979/reseafrilite.50.2.01.

Lynch, Hollis R. (1971). *Black Spokesman: Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*. Frank Cass..

Michel, C., Bellegarde-Smith, P., Brown, K. M. (2006). *Vodou in Haitian life and culture: Invisible powers*. Palgrave Macmillan.

Mignolo, W. D. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, *21*(2-3), pp. 449-514. https://doi.org/10.1080/09502380601162647

Murphy, D. (2021). *The First World Festival of Negro Arts, Dakar 1966*. Liverpool University Press.

Plys, K. (2023). Theories of capitalism and coloniality in world systems analysis, the Dar es Salaam School of history and the New Indian Labour History. *Environment and Planning A: Economy and Space*. https://doi.org/10.1177/0308518X231187389

Thiam, C. (2023). *Epistemologies from the Global South: Negritude, Modernity, and the Idea of Africa*. University of Kwa-Zulu Natal Press.





@Boubacar Touré Mandémory, photo n°05.

Joseph Ki-Zerbo et le Cames

Une histoire panafricaine de reconquête de soi

Chikouna Cissé
Maître de conférences en histoire de l'Afrique contemporaine
Université Félix-Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
cissechikouna@gmail.com

How to cite this paper:
Chikouna, C., (2023). Joseph Ki-Zerbo et le Cames : une histoire panafricaine de reconquête de soi. *Global Africa*, (3), pp. 76-85.
https://doi.org/10.57832/n18m-1z22

Received: July 26, 2023
Accepted: August 16, 2023
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Cet article analyse le rôle éminent joué par l'historien Joseph Ki-Zerbo dans la création en 1968 d'une communauté épistémique panafricaine dès les premières lueurs des indépendances : le Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur (Cames). Le rôle de Ki-Zerbo ne peut se comprendre en faisant fi du contexte historique de l'après-guerre, où la bataille pour la fin des reliquats de sujétion battait son plein avec, en creux, la fin d'une université africaine sous la toge académique occidentale. C'est pourquoi l'approche théorique croise les pistes de l'histoire institutionnelle (le Cames) avec la biographie d'un individu pour comprendre l'histoire globale d'une société ou d'une institution. Pour nourrir ma réflexion, je m'appuie essentiellement sur les archives du Cames, les productions académiques consacrées à Ki-Zerbo, ses propres esquisses d'ego-histoire et mon ouvrage sur l'histoire du Cames.

Mots-clés

Joseph Ki-Zerbo, indépendances africaines, Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur (Cames), université africaine, ego-histoire

Introduction

C'était l'homme qui ne voulait pas dormir sur la natte des autres. Et il avait le verbe haut et la plume incise pour le proclamer *urbi* et *orbi*. Joseph Ki-Zerbo, penseur éclectique, transmetteur intégral, historien fécond et talentueux, pionnier dans divers domaines de l'historiographie africaine, panafricaniste convaincu et patriote africain intransigeant, a marqué de façon irréversible la communauté épistémique et politique africaine de son temps. Si son souvenir reste vivace seize ans après sa disparition le 4 décembre 2006 à Ouagadougou, c'est que cet homme fut à la fois un homme de réflexion et d'engagement concret, à la recherche constante d'une pensée qui soit ajustée à l'action. Le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (Codesria) ne s'est pas trompé en le qualifiant à sa mort de « grand iroko », roi de la forêt tropicale africaine, debout dans sa dignité et sa majesté (Codesria, 2006) et qui fit de lui, après le Sud-Africain Archie Mafeje et les Kenyans Ali Mazrui et Ngugi wa Thiong'o, membre à vie de cette institution panafricaine. Si sa longue carrière intellectuelle et politique a été suffisamment étudiée, le retour à Ki-Zerbo vise à explorer de nouveaux horizons cognitifs porteurs de sens. Il en est ainsi du rôle majeur de l'historien burkinabé dans la création du Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur (Cames), très peu étudié par celles et ceux qui s'évertuent à faire le bilan de son œuvre intellectuelle et politique. Cet article, qui vise donc à combler cet écart herméneutique, rappelle d'abord quelques traits du combat anti-impérialiste de Ki-Zerbo, de ses convictions panafricaines qui renferment les premiers linéaments de la création du Cames en janvier 1968. Une fois ce lien établi, je m'évertue à situer son rôle de premier plan dans la création de cette police institutionnelle autonome qu'est le Cames. Je termine enfin ma démonstration par un travail d'inventaire du bilan de l'institution après les années Ki-Zerbo.

Joseph Ki-Zerbo, historien et panafricaniste intransigeant

Joseph Ki-Zerbo, né le 21 juin 1922 à Toma, en Haute-Volta, fait partie de la première génération d'historiens africains formés selon les canons de l'université française. À propos de sa vocation d'historien, Joseph Ki-Zerbo raconte dans une sorte d'ego-histoire où on place sa propre vie sur l'établi de l'historien (Boucheron, 2011), c'est-à-dire où l'historien se raconte lui-même :

> J'avais opté pour l'histoire parce que mon père a vécu longtemps. C'était un homme d'histoire. Il avait porté une partie de notre histoire locale, puisqu'il était le premier chrétien de la Haute-Volta, et il aimait raconter. J'ai donc été préparé au métier d'historien par cette éducation. J'estime aussi que l'histoire est "maîtresse de vie" (historia magistra vitae). (Ki-Zerbo, 2013).

Emmanuel Mounier est également, avec Alfred Diban[1], l'un de ceux qui ont influencé sa conception de l'histoire. Philosophe chrétien, Mounier a retenu

1 Né vers 1875, Alfred Diban, à qui son fils Ki-Zerbo consacra un ouvrage, est considéré comme le premier chrétien de la Haute-Volta dont il contribua à la christianisation, notamment du pays Samo, dont il est originaire, après une longue période de captivité à Tombouctou. En 1975, il se rendit à Rome et fut présenté à Paul VI. Il mourut en 1980 à Ouagadougou pendant le voyage de Jean Paul II. Pour plus de détails, voir Ki Zerbo, (1983).

beaucoup d'éléments de la tradition européenne sur l'esprit critique et la lutte pour libérer la personne humaine de toutes les forces d'oppression et d'obscurantisme (Ki-Zerbo, 2013). Le détour par Mounier et l'idéologie marxiste renvoient ainsi chez Ki-Zerbo à une éthique de l'engagement politique rendue nécessaire par sa vocation d'historien. Disciple de grands maîtres de la science historique et politique comme Pierre Renouvin, André Aymard, Fernand Braudel, Raymond Aron, dont l'apport fut décisif dans sa formation intellectuelle, Joseph Ki-Zerbo puise en réalité dans plusieurs registres pour forger sa personnalité qui, de son propre aveu, s'est « posée en s'opposant » (Ki-Zerbo, 2013). Ses années de formation académique et politique, comme tant d'autres de sa génération à l'image de Cheikh Anta Diop, ont en effet été marquées par ce que Jacques Rabemananjara (1956), intellectuel et homme politique malgache, appela l'époque de la « cure de désintoxication », qui avait commencé pour beaucoup d'Africains sur les bancs des facultés parisiennes.

Doté d'une solide formation d'historien, avérée par l'agrégation obtenue en 1956, Joseph Ki-Zerbo se forgea, par ailleurs, une conscience panafricaine en militant dans de nombreuses associations d'étudiants et en travaillant de manière officielle ou informelle avec nombre de dirigeants sur le projet d'indépendance africaine, dont Kwamé N'krumah, Sékou Touré, Modibo Keita, Amilcar Cabral, Jomo Kenyatta, Tom Mboya, Julius Nyerere, etc. (Nyamnjoh, 2007). Dès lors, l'historien s'engage dans l'action politique. Un de ses amis de vieille date, l'universitaire et homme politique sénégalais Assane Seck, fait remarquer qu'aucune « renaissance africaine » n'est concevable ni possible sans une réelle indépendance politique permettant aux populations de décider d'elles-mêmes et de leur sort, Joseph Ki-Zerbo a commencé ainsi sa lutte politique (Seck, 2006). Aussi, dès la proclamation de son indépendance par elle-même en septembre 1958, la Guinée Conakry nouvelle paraissant comme le porte-drapeau de tous ceux qui aspiraient à la souveraineté internationale, Joseph Ki-Zerbo décida-t-il de participer au contingent d'enseignants volontaires organisé par le Syndicat des professeurs africains du Sénégal (Spas). Le but était d'aller aider ce pays à surmonter la difficile épreuve du remplacement des fonctionnaires français, rappelés sans préavis par leur patrie. Mais Joseph Ki-Zerbo ne restera pas longtemps en Guinée, le régime totalitaire adopté par les dirigeants ne lui convenant guère (Seck, 2006). Est-ce cette déception qui l'incite à explorer sa propre voie ? Sans doute, car en cette même année 1958, il fonde le Mouvement de libération nationale (MLN) en compagnie d'un certain nombre de jeunes intellectuels africains épris de liberté, se tenant ainsi, comme le souligne Roland Colin (2006), en dehors de partis politiques traditionnels. Le MLN opte pour l'indépendance immédiate, la création d'États-Unis d'Afrique et un socialisme qui se veut résolument humaniste et ancré dans les valeurs africaines, tout en assumant la modernité. Dans les conditions concrètes du processus engagé, le MLN avait, comme Kwamé N'krumah, opté pour l'indépendance d'abord, car privilégier l'unité aurait rejeté l'indépendance vers un horizon imprévisible, puisque le travail de division avait déjà démantelé les ensembles coloniaux (Afrique-Occidentale française – AOF, et Afrique-Équatoriale française – AEF) (Diagne, 2006). Cet engagement concret fut servi par une plume au vitriol pour dénoncer la volonté de Paris de garder la main sur l'Afrique. Son texte du début des années 1950 qu'il publia sous l'intitulé « Le devoir de décolonisation » fit grincer en son temps dans les milieux coloniaux ordinaires (Colin, 2006 p. 16). Mais Joseph Ki-Zerbo n'en avait cure. Il enfonça le clou en 1956, réagissant ainsi aux manœuvres dilatoires françaises, visant à retarder la libération de l'Afrique à

travers la fameuse loi-cadre, ou loi Gaston Deferre, de cette même année :

> Au moment où le mur de la colonisation craque de toutes parts, les nègres, qui ont plus de titres que quiconque à hâter son écroulement, seraient criminels de lui apporter le moindre étai même sous la forme d'un bulletin de vote parlementaire. C'est de toutes nos forces [poursuit-il] qu'il faut précipiter cet écroulement. (Ki-Zerbo, 1958).

Lorsqu'interviennent les indépendances de l'année 1960, le militant Joseph Ki-Zerbo n'en continue pas moins de se poser comme une pointe aiguisée de la résistance contre les vestiges du passé colonial. Sa bataille pour l'autonomie intellectuelle de l'Afrique se veut ainsi le prolongement de son combat panafricain et anti-impérialiste pour aboutir à une véritable liberté de l'Afrique, condition de sa renaissance. Son combat politique porte pour ainsi dire le projet de création du Cames.

Le Cames : quand l'historien écrit l'histoire

La bataille pour l'autonomie intellectuelle de l'Université fut, pourrait-on dire, le prolongement de l'action politique de Joseph Ki-Zerbo en vue d'une libération de l'Afrique de la tutelle française. La mise en place d'un système scolaire, souvent aux mains des missions catholiques ou protestantes, l'accession d'une minorité à l'enseignement secondaire et supérieur ont en effet levé, surtout en Afrique de l'Ouest, une élite intellectuelle occidentalisée (Droz, 2006). Celle-ci, à l'exact opposé du projet colonial de sujétion, voulait prendre part à ce qu'Ashis Nandy (2007) appelle « l'aventure morale et cognitive contre l'oppression ». L'exigence de réappropriation de soi inscrite au cœur du projet de décolonisation passait pour bon nombre d'intellectuels africains par la fin de la tutelle occidentale sur les processus cognitifs. Se défaire en somme de l'odeur persistante du père (Sarr, 2016), en sortant de ce que Valentin Mudimbe, (1988) appelle la « bibliothèque coloniale ». C'est une des raisons pour lesquelles l'éducation, y compris l'enseignement supérieur, fut l'une des revendications majeures du mouvement nationaliste (Mamdani, 1994). Et l'économiste tanzanien Issa Shivji (2005) de renchérir : « À travers l'université, nous affirmions notre droit à la pensée, le fondement du droit à l'autodétermination », toute chose qui rendait incongrue l'existence d'une université africaine sous la toge académique occidentale. Ce modèle fut cependant la règle, les métropoles, et en l'espèce la France, tentant de faire perdurer leur entreprise de domination. Partout en Afrique sous domination française émergèrent à cette époque des instituts d'enseignement supérieur, ou des universités, inféodés à la langue et au mode de fonctionnement français, prolongeant un rapport de subordination (Cissé, 2018). Contre cette tendance au maintien du cadre ancien, les pays francophones d'Afrique accusaient du retard par rapport aux anglophones qui portèrent cette revendication dès la fin du XIXe siècle, et qui culmina au moment des indépendances. La question de la coopération interuniversitaire fut, par exemple, au centre d'un séminaire organisé à Freetown du 11 au 16 décembre 1961. Financée par le ministère sierra-léonais de l'Éducation nationale, cette rencontre permit de réunir près de 42 participants (anglophones et francophones), invités à réfléchir sur les enjeux de la formation de la West African Intellectual Community. La proposition du Nigérian Saburi Biobaku (1962) apparut résolument plus avant-gardiste. Il proposa de créer l'Association

of West African Universities. Celle-ci pourrait se prévaloir d'un comité exécutif comprenant principalement les responsables des universités ouest-africaines, et aurait pour mission de se réunir dans l'une de ces universités tous les deux ans.

Lorsque cette question devint un enjeu important dans l'espace public ouest-africain francophone, Joseph Ki-Zerbo en fut l'un des hérauts et ses prises de position, du reste nombreuses, furent constantes et sans concession. Il annonce la couleur dès 1961 en appelant à l'africanisation des programmes d'enseignement :

> On devrait diminuer de beaucoup l'importance de chapitres comme celui de l'érosion glaciaire et développer largement au contraire les questions africaines comme l'érosion tropicale (Ki-Zerbo, 1961).

En 1963, invité par les Rencontres internationales[2] sur le thème « Dialogue et violence », il se pose comme un précurseur du combat contre la fuite des cerveaux africains vers l'Occident. Il était convaincu que :

> S'acharner à expatrier pour cinq, sept, dix ans la jeunesse intellectuelle de l'Afrique aux quatre vents de l'espace et préparer ainsi par le retour de ces jeunes une épreuve de force, au lieu de s'entendre pour aider les Africains à implanter sur un plan régional des centres autonomes de formation supérieure, c'est préparer la violence en Afrique et non le dialogue. (Ki-Zerbo, 1963).

Pour cet homme pragmatique en revanche, la prose politique devait nécessairement être accompagnée par l'action concrète sur le terrain, et le cadre se prêta à des initiatives hardies dans ce sens. Les années 1960 montrèrent en effet que la mystique de l'unité, dont Kwamé N'krumah fut le chantre le plus en vue, était pour beaucoup de leaders politiques africains issus de la décolonisation le projet politique et idéologique crédible pour mieux adresser la question du développement de l'Afrique. Un cadre géopolitique global postcolonial se dessina ainsi au cours de cette période propice à la création de l'Organisation de l'Unité africaine (OUA) en 1963, devenue Union africaine (UA) le 9 juillet 2002 à Durban, en Afrique du Sud. D'autres organisations, cette fois à échelle régionale, virent également le jour. Ce fut le cas de l'Organisation commune africaine et malgache (Ocam), qui réunit lors de sa création 14 pays de l'Afrique francophone. Une conférence au sommet fut organisée à Tananarive, à Madagascar, du 25 au 27 juin 1966. À cette occasion, Léopold Sédar Senghor, président de la République du Sénégal, présenta son projet de communauté francophone et suggéra la création du Cames (N'dao, 2008). L'organisation devait comprendre les représentants de tous les États de l'Ocam auxquels viendraient s'ajouter le Burundi, la France, la Guinée, le Mali, la Mauritanie et les États du Maghreb. Au cours de cette année 1966, le projet Cames gagna en visibilité à travers la Conférence des ministres de l'Éducation des pays africains et malgache d'expression française (Confemen) tenue à Paris. Cet organisme, créé en 1960 et composé de 15 États membres francophones à sa création, donna mandat à la commission consultative d'experts :

> Pour entreprendre une recherche approfondie sur les structures et les enseignements des universités africaines et malgache, compte tenu de la réforme française de l'enseignement supérieur, dans un large esprit de coopération interafricaine et si possible d'unité[3].

2 Instituées dès l'aube des années 1960, elles étaient organisées chaque année à Bouaké au centre de la Côte d'Ivoire et réunissaient chercheurs européens et africains autour d'un thème touchant les sciences sociales en Afrique.

3 Archives du Cames. *Cames, une institution au service de la coopération interuniversitaire africaine.* Décembre 1981-février 1987, p. 2.

Une étape supplémentaire vers la création du Cames fut franchie, au début de l'année 1967, lors de la session de la conférence des ministres de l'Éducation nationale des États d'expression française qui se tint à Abidjan (26 janvier-1er février). Cette conférence débuta par l'allocution du président Félix Houphouët-Boigny quelque peu critique sur le bilan de la conférence de mai 1961 à Addis-Abeba, sur le développement de l'éducation en Afrique. S'il salua « une conférence inspirée par un haut idéal de progrès et animée d'une foi ardente en l'avenir » (Boigny, 1967, p. 2), il estima en revanche que :

> Cinq années (sic) d'expérience obligent à reconnaître que ces programmes, élaborés dans l'enthousiasme, péchaient souvent par manque de réalisme… L'absence de doctrine ou de réflexion en matière d'éducation nous a détournés d'adopter au départ des principes, des structures, des méthodes, et des programmes véritablement adaptés aux réalités de nos pays (Boigny, 1967, p. 6).

L'historien voltaïque Joseph Ki-Zerbo, membre de la Commission consultative d'experts de l'enseignement supérieur francophone en Afrique, chargée de proposer les réformes nécessaires dans cet ordre d'enseignement en Afrique et à Madagascar, était bien d'accord avec Félix Houphouët-Boigny sur la nécessaire adaptation de l'enseignement supérieur aux réalités africaines. Il présenta, lors de cette conférence d'Abidjan, un rapport intitulé *Définition, rôle et fonction de l'enseignement supérieur en Afrique et à Madagascar* qui préfigure la création du Cames :

> C'est pourquoi la commission consultative des experts a estimé qu'il est urgent de mettre sur pied un minimum de structures pour coordonner les projets des États dans ce domaine de la coopération universitaire et jeter une vue prospective sur l'avenir. Ne pourrait-on pas créer un office africain et malgache de coopération universitaire ? Cet office pourrait avoir à sa tête un comité directeur composé de l'ensemble des ministres de l'Éducation nationale. Il comporterait aussi un conseil consultatif composé de recteurs, de professeurs et de personnalités diverses. Enfin, un secrétariat composé de membres désignés par Messieurs les Ministres "intuitu personae" serait chargé de la préparation des dossiers et de l'application des décisions, ainsi que de tout le travail de documentation, d'information, d'homologation des diplômes, etc. Enfin, les relations avec les autres universités africaines pourraient être décidées et aménagées dans le cadre de cet office. Il s'agit là d'une option vitale pour l'avenir. L'éluder ce serait esquiver une responsabilité historique. (Boigny, 1967, p. 6).

Cet activisme aboutit finalement à la création du Cames, le 23 janvier 1968, à l'issue du sommet des chefs d'État (22-23 janvier), au travers de la résolution 23 de l'Ocam. Joseph Ki-Zerbo, véritable cheville ouvrière de cette institution panafricaine en fut nommé secrétaire général. On lui doit les programmes sur la pharmacopée africaine et l'échange des professeurs entre universités africaines au cours des douze années de sa présence à la tête du Cames. La création des Comités consultatifs interafricains (CCI) reste en réalité le véritable emblème des années Ki-Zerbo. Ils opèrent ainsi la sédentarisation des procédures de collation des grades en Afrique, sans recours aux instances de validation françaises. C'est donc une délocalisation réussie de l'Europe vers l'Afrique de la qualification des enseignants du supérieur.

Pour comprendre l'importance de cette question, il faut mesurer les risques que pouvait entraîner ce qu'Assane Seck qualifie de « conservatisme frileux » (Seck, 2006, p. 42). En effet, la première université moderne des pays francophones

d'Afrique de l'Ouest, celle de Dakar, n'a débuté que dans les années 1949-1950, alimentée par quelques rares bacheliers formés dans les deux lycées de Dakar et Saint-Louis. Mais les choses changèrent brusquement avec la loi-cadre de 1956 instituant la semi-autonomie : l'enseignement secondaire prit alors rapidement un véritable élan. Dans toutes les colonies, des embryons d'université furent créés cependant que leur destin était loin d'être assuré. Se posa vite alors le problème de la formation des enseignants pour ces institutions. Allait-on continuer de compter sur les professeurs d'une coopération internationale hétéroclite ? Sur le système français de qualification dont les problèmes africains étaient loin d'être au centre des préoccupations ? La réponse était assurément : « non » pour Joseph Ki-Zerbo en lutte contre tous les reliquats de sujétion. C'est ainsi que plutôt que de laisser chaque État « se débrouiller » au risque d'une cacophonie empêchant toute forme de coopération interafricaine valable, il se battit pour un organe supranational de coordination universitaire d'où le Cames, véritable outil de création d'une communauté épistémique africaine.

Le Cames après Ki-Zerbo : bilan critique

Les pères fondateurs du Cames l'avaient conçu comme le symbole d'une Afrique rassemblée par le savoir, vecteur de la renaissance africaine. Lorsque les héritiers procédèrent en 1993 à son bilan, à l'occasion de la célébration de son quart de siècle d'existence, ce fut pour constater que « l'un des éléments de la face cachée de l'institution reste la promotion par voie interne que prône malheureusement certains enseignants de pays membres[4] ». Au vrai, le débat national *versus* supranational est une permanence dans l'histoire du Cames. Il structure, aujourd'hui comme hier, les débats dans certains cénacles universitaires sur la légitimité du Cames à se substituer aux États souverains, dans l'évaluation scientifique par les pairs. Dès avril 1980, lors de la session ordinaire du Cames à Kigali, l'adoption du texte sur les concours d'agrégation en sciences juridiques et économiques fut contrariée par les représentants du Cameroun, du Congo et du Niger[5]. Ces pays dotés de leurs propres instances d'évaluation craignaient sans doute la concurrence que pouvaient représenter ces jurys d'agrégation interafricains. Et l'histoire du Cames sera marquée par cette volonté de certains membres de s'émanciper de ces procédures pour des raisons à la fois politiques, idéologiques, académiques et géographiques. Les rapports entre Madagascar et le Cames, par exemple, traduisent les problèmes liés à la construction d'un espace académique transnational en Afrique. Madagascar a entretenu des rapports ambivalents avec le Cames, dont il est pourtant l'un des États fondateurs. La partie malgache invoqua à ce propos « la diminution permanente du nombre d'enseignants à cause des départs à la retraite, les résultats très faibles au concours (du Cames[6]) compromettant du coup le renouvellement des cadres allant à la retraite ; les dossiers rejetés pour des raisons d'ancienneté et de non-conformité, la position insulaire qui rend les liaisons difficiles (avec le continent[7]), les arriérés de contribution en tant qu'État membre[8] ». Le cas nigérien mêle des considérations idéologiques, politiques et académiques. Au moment des premières signatures de

4 Archives du Cames. *Bilan du CAMES, 1993*. p.21.
5 Archives du Cames. *Rapport de la session ordinaire du Cames*. Kigali, du 12 au 14 avril 1980, p.19.
6 L'auteur souligne cet élément.
7 L'auteur souligne cet élément.
8 Archives du Cames. *Rapport d'activités*. Exercice 2012, p. 9.

l'accord sur les CCI en 1976 à N'Djamena, le Niger avait déjà sa propre instance nationale de promotion des enseignants depuis un an, appelée le Comité consultatif universitaire (CCU). Le Niger fut pourtant un des premiers signataires de l'accord sur les CCI du Cames avec la Haute-Volta, la Côte d'Ivoire, le Sénégal, le Tchad et le Togo. Le pays participa aux programmes du Cames jusqu'en 1980. À cette date, hélas, note Bouli Ali Diallo, alors rectrice de l'université de Niamey, une mauvaise interprétation du rôle des CCI par les autorités nigériennes d'alors les a amenées à dénoncer l'accord sur les CCI du Cames. Il leur avait été fait entendre que c'était le Cames qui nommait les enseignants et chercheurs dans les grades correspondant à leur inscription sur les listes d'aptitude. Ayant le sentiment que le Cames exerçait en cela un pouvoir qui relevait de la souveraineté nationale, les autorités nigériennes décidèrent de retirer le Niger du programme sur les CCI du Cames.

Ce retrait du Niger au cours de l'année 1980 où ce pays abritait la session des CCI du Cames doit, pour être compris, restituer le positionnement idéologique majeur au sein de l'université nigérienne au cours de cette période. La gauche révolutionnaire incarnée, entre autres acteurs, par la figure majeure du célèbre physicien Abdou Moumouni Dioffo, formé pour partie en URSS, était alors dominante. Elle considérait le Cames, témoigne l'universitaire nigérien Habibou Abarchi (2018), comme un instrument de l'impérialisme français chargé de garder la mainmise sur les universités de ses anciennes colonies. Le bilinguisme camerounais qui obligeait ce pays à tenir compte de l'héritage de l'université anglo-saxonne dans ses universités anglophones dont les règles n'épousaient pas toujours celles du Cames, calquées sur la France, et la réforme des grades au Sénégal intervenue en 2016, malgré les réserves du Cames, sont à prendre au sérieux. L'anthropologue britannique Mary Douglas insiste sur le fait que « le maintien de l'institution n'est pas tant menacé par des dangers extérieurs que par l'incertitude quant à l'implication de ses membres » (Cordonnier, 2005). Les différents cas examinés ici relèvent certes moins d'un quelconque chauvinisme que d'une volonté de déconstruction de l'hégémonie du Cames sur la définition des critères de la légitimité savante. À défaut d'obtenir des réformes en la matière, la défense de la voie nationale est alors conçue comme une alternative à la promotion sous la bannière de cette institution. Les récriminations à l'égard des instances d'évaluation et de l'organisation des titres en vigueur doivent en revanche faire l'objet d'un examen attentif, sous peine de renforcer le principe national en la matière. Une autre situation qui nuit quelque peu à l'héritage des pères fondateurs est celle de la surreprésentation étrangère dans les jurys d'agrégation. En effet, à la différence des CCI, les concours d'agrégation de médecine, de droit et d'économie font encore appel à l'expertise des étrangers pour siéger dans ses jurys. Cette surreprésentation étrangère était sans doute destinée à rassurer les opinions sceptiques quant aux capacités africaines à conférer un coefficient de validité scientifique à ces concours d'agrégation. Dans une phase de transition et de maturation, le pragmatisme commandait que cette décision fut retenue. L'axe du temps permettra par la suite de lire autrement cette question de la présence étrangère dans les jurys d'agrégation, cinquante-cinq ans après la création du Cames.

Conclusion

La création du Cames est donc l'aboutissement du combat intrépide de Joseph Ki-Zerbo afin de rétablir l'éminente dignité historique de l'Afrique après la longue nuit coloniale. Pour ce militant de la renaissance africaine, une maïeutique intelligente devait être fondée sur la quête d'une pensée qui soit ajustée à l'action. La création du Cames reste la preuve concrète de cette exigence. Entendue comme une esthétique de réinvention de soi, cette institution panafricaine a fait du chemin, plus de cinquante ans après sa création à Niamey, au Niger. Les succès engrangés ne doivent pas faire perde de vue les tendances scissipares de certains États sous la pression de syndicats d'enseignants désireux de rompre avec le système d'évaluation du Cames, jugé trop obsolète et inutilement contraignant. Le temps pour le Cames est venu de faire sa mue pour se mettre au diapason de l'université moderne. En tout état de cause, si le Cames n'existait pas, c'est maintenant qu'il faudrait l'inventer[9] disait naguère son fondateur Joseph Ki-Zerbo. Le réinventer ajouterais-je.

Bibliographie

Abarchi, H. (2018, 25 janvier). Entretien avec Habibou Abarchi, ancien recteur de Abdou-Moumouni de Niamey (2011-2017) et ancien président du CCG du Cames (2014-2017) à Niamey.

Biobaku, S. (1962). Inter-university co-operation: Fields, Forms, Methods. Dans, *The West African Intellectual Community. Papers And Discussions Of an Intellectual Seminar on Inter-University Co-Operation in West Africa* (p. 103). Freetown, Sierra Leone, 11-16 décembre 1961, The Congress For Cultural Freedom by Ibadan University Press.

Boigny, F. H. (1967). Discours à l'ouverture de la conférence des ministres de l'Éducation nationale des États africains et malgache d'expression française. Abidjan, 26 janvier. Audecam. T.1. Discours et résolutions, n°3, 14 p.

Boucheron, P. (2011). Georges Duby, mes ego-histoires. Première version. Dans Nora, P. (dir.), *Le débat* (pp. 101-121)., mai-août, n° 165, Gallimard.

Cissé, C. (2018). *Le Cames (1968-2018). Un demi-siècle au service de l'enseignement supérieur et de la recherche en Afrique.* Éditions science et bien commun, 277 p.

Codesria (2006). Le grand Iroko s'en est allé. *Bulletin du Codesria*, pp. 5-7.

Colin, R. (2006). Joseph Ki-Zerbo, berger de notre histoire. *Présence africaine*, 1er semestre, nouvelle série, 173, pp.9-19.

Cordonnier, S. (2005). Mary Douglas. Comment pensent les institutions, suivi de La connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit. *Culture & Musées*, *5*(1), 185-186.

Diagne, P. (2006). Une nouvelle image du professeur africain. *Présence africaine*, (1) pp. 23-26.

Droz, B. (2006). *Histoire de la décolonisation au xxe siècle.* Éditions du Seuil, 398 p.

Ki-Zerbo, J. (1958). La loi-cadre se meurt. *Présence africaine*, XVIII-XIX, 113-120.

Ki-Zerbo, J. (1961). Enseignement et culture africaine. *Présence africaine*, 3e trimestre, nouvelle série, 38, 45-60.

Ki-Zerbo, J. (1963). L'Afrique violentée ou partenaire. *Présence africaine*, 4e trimestre, nouvelle série, 48, 32-48.

Ki-Zerbo, J. (1983). *Alfred Diban premier chrétien de Haute-Volta.* Paris, Le Cerf, 148 p.

Ki-Zerbo, J. (2013). *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein.* Éditions d'en bas, 239 p.

Mamdani, M. (1994). Introduction. La quête des libertés académiques. Dans Diouf, M., Mamdani, M. (dir.), *Liberté académique en Afrique* (p. 1). Codesria.

9 Centre des archives diplomatiques de Nantes. Ministère des Affaires étrangères. Poste de Ouagadougou. Rapport d'activités du Cames en 1970, présenté à Bangui en 1971.

Mudimbe, V. (1988). The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Indiana University Press.

Nandy, A. (2007). *L'ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme.* Fayard, p. 33.

N'dao Papa Alioune (2008) , *La francophonie des pères fondateurs*, Paris, Karthala, 260 p.

Nyamnjoh, F. (2007). Éditorial. *Bulletin du Codesria*, 3-4, 1-3.

Rabemananjara, J. (1956). L'Europe et nous. *Présence africaine*, nouvelle série bimestrielle, 8-9-10, 20-28.

Sarr, F. (2016). *Afrotopia.* Philippe Rey, 192 p.

Seck, A. (2006). Un nationaliste sans concession. *Présence africaine*, (1) pp. 37-44.

Archives du Cames. Ouagadougou

Cames, *une institution au service de la coopération interuniversitaire africaine*, décembre 1981-février 1987, p. 2.

Bilan du Cames, 1993. p.21.

Rapport de la session ordinaire du Cames. Kigali, du 12 au 14 avril 1980, p.19.

Rapport d'activités. Exercice 2012, p. 9.

Centre des archives diplomatiques de Nantes (CADN).

Ministère des Affaires étrangères. Poste de Ouagadougou. Rapport d'activités du Cames en 1970, présenté à Bangui en 1971.

Joseph Ki-Zerbo and CAMES

A Pan-African story of self-recovery

Chikouna Cissé
Senior Lecturer in Contemporary African History
Université Félix-Houphouët-Boigny, Abidjan, Côte d'Ivoire
cissechikouna@gmail.com

Abstract

This article analyzes the eminent role played by historian Joseph Ki-Zerbo in the 1968 creation of a pan-African epistemic community at the very dawn of independence: the African and Malagasy Council for Higher Education (CAMES). Ki-Zerbo's role cannot be understood by ignoring the historical context of the post-war period, when the battle to end the remnants of subjection was in full swing with the end of an African university under the Western academic mantle. This is why my theoretical approach crosses the paths of institutional history (the CAMES) with the biography of an individual to understand the overall history of a society or institution. To fuel my analysis, I draw mainly on the Cames archives, academic works devoted to Ki-Zerbo, his own sketches of ego-history and my book on the history of the CAMES.

Key words

Joseph Ki-Zerbo, African independences, African and Malagasy Council for Higher Education (CAMES), African University, ego-history

How to cite this paper:
Chikouna, C., (2023). Joseph Ki-Zerbo and CAMES: A Pan-African story of self-recovery. *Global Africa*, (3), pp. 86-94.
https://doi.org/10.57832/qnp5-s940

Received: July 26, 2023
Accepted: August 16, 2023
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Introduction

He was the man who didn't want to sleep on other people's mats and he had the lofty voice and incisive pen to proclaim it to all and sundry. Joseph Ki-Zerbo, eclectic thinker, integral transmitter, fertile and talented historian, pioneer in various fields of African historiography, convinced pan-Africanist and uncompromising African patriot, left an irreversible mark on the African epistemic and political community of his time. If his memory remains vivid sixteen years after his death on December 4, 2006 in Ouagadougou, it's because this man was both a man of deep thought and a man of concrete commitment, in constant search of a way of thinking that was suited to action. The Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA) made no mistake when it described him on his death as “the great Iroko”, king of the African rainforest, standing tall in his dignity and majesty (CODESRIA, 2006), making him, after South Africa's Archie Mafeje and Kenya's Ali Mazrui and Ngugi Wa Thiong'O, a life member of this pan-African institution. If his long intellectual and political career has been sufficiently studied, the return to Ki-Zerbo aims to explore new, meaningful cognitive horizons. The Burkinabe historian's major role in the creation of the Council for Higher Education in Africa and Madagascar (CAMES) is a case in point, little studied by those who strive to assess his intellectual and political work. This article which aims to bridge this hermeneutical gap, begins by recalling some of the features of Ki-Zerbo's anti-imperialist struggle and his pan-African convictions which lay the foundations for the creation of Cames in January 1968. Once this link has been established, I endeavor to situate his leading role in the creation of this autonomous institutional police force, the Cames. Finally, I conclude with an inventory of the institution's achievements after the Ki-Zerbo years.

Joseph Ki-Zerbo, historian and uncompromising pan-Africanist

Joseph Ki-Zerbo, born on June 21, 1922 in Toma, Upper Volta, was part of the first generation of African historians trained according to the standards of French universities. On the subject of his vocation as a historian, Joseph Ki-Zerbo recounts in a kind of ego-history where one's own life is placed on the historian's workbench[1], in other words, where the historian narrates himself:

> I chose history because my father lived a long time. He was a man of history. He had carried a part of our local history, since he was the first Christian in Upper Volta, and he loved to tell stories. His education prepared me for the profession of historian. I also believe that history is the ‹teacher of life' (historia magistra vitae). (Ki-Zerbo, 2013).

1 Patrick Boucheron, “Georges Duby: Ego-histoire. Première version”, in Pierre Nora (ed.) *Le débat*, May-August 2011, no. 165, Paris, Gallimard, p. 101.

Emmanuel Mounier is also, along with Alfred Diban, Ki-Zerbo's father[2], one of those who influenced his conception of history. A Christian philosopher, Mounier retained many elements of the European tradition of critical thinking and the struggle to liberate the human person from all forces of oppression and obscurantism (Ki-Zerbo, 2013). Ki-Zerbo's shift to Mounier and Marxist ideology thus reflects an ethic of political commitment made necessary by his vocation as a historian. A disciple of the great masters of historical and political science such as Pierre Renouvin, André Aymard, Fernand Braudel and Raymond Aron whose contribution was decisive in his intellectual training, Joseph Ki-Zerbo in fact, draws on several registers to forge his personality, which, as he himself admits, has "set out by opposing" (Ki-Zerbo, 2013). Like so many others of his generation such as Cheikh Anta Diop, his years of academic and political training were marked by what Malagasy intellectual and politician Jacques Rabemananjara (1956) called the “detoxification period” that had begun for many Africans on the benches of Paris universities.

Joseph Ki-Zerbo had a solid training as a historian, as evidenced by the diploma of Aggregation he obtained in 1956. He also forged a pan-African conscience by being active in numerous student associations and by working officially or informally with a number of leaders on the African independence project, including Kwamé N'krumah, Sékou Touré, Modibo Keita, Amilcar Cabral, Jomo Kenyatta, Tom Mboya, Julius Nyerere and others (Nyamnjoh, 2007). From then on, the historian was committed to political action. One of his long-standing friends, the Senegalese academic and politician Assane Seck, points out that no “African renaissance” is either conceivable or possible without real political independence, enabling the people to decide for themselves and their fate. Joseph Ki-Zerbo began his political struggle in this way (Seck, 2006). So, as soon as Guinea Conakry proclaimed its independence in September 1958, Joseph Ki-Zerbo decided to take part in a contingent of volunteer teachers organized by the Syndicat des professeurs africains du Sénégal (SPAS) to help the country overcome the difficult task of replacing French civil servants who had been summarily recalled by their homeland. But Joseph Ki-Zerbo did not stay long in Guinea as the totalitarian regime adopted by the rulers was not to his liking (Seck, 2006). Was it this disappointment that prompted him to explore his own path? In 1958, he founded the Mouvement de Libération Nationale (MLN) with a number of young freedom-loving African intellectuals, thus, as Roland Colin (2006) points out, staying away from traditional political parties. The MLN opted for immediate independence, the creation of a United States of Africa, and a socialism that was resolutely humanist and rooted in African values, while embracing modernity. In the concrete conditions of the process underway, the MLN, like Kwamé N'krumah, opted for independence first, as privileging unity would have rejected independence towards an unpredictable horizon since the work of division had already dismantled the colonial blocs (Afrique-Occidentale Française - AOF and Afrique-Équatoriale Française - AEF) (Diagne, 2006). This concrete commitment was served by a vitriolic pen denouncing Paris's desire to keep its grip on Africa. His text from the early 1950s, published under the title “Le devoir de décolonisation” (The duty of decolonization) caused a

2 Born around 1875, Alfred Diban, to whom his son Ki-Zerbo dedicated a book, is considered to be the first Christian in Upper Volta, whose Christianization he helped to bring about, particularly in the Samo country from which he came after a long period of captivity in Timbuktu. In 1975, he went to Rome and was presented to Paul VI. He died in 1980 in Ouagadougou during the visit of John Paul II. For further details, see Joseph Ki Zerbo, *Alfred Diban premier chrétien de Haute-Volta*, Paris, Le Cerf, 1983, 148 p.

stir in ordinary colonial circles (Colin, 2006 p. 16). But Joseph Ki-Zerbo didn't care. He drove the nail in the coffin in 1956, reacting to French delaying tactics aimed at pushing back the liberation of Africa through the famous *loi-cadre* or Gaston Deferre law of the same year:

> At a time when the wall of colonization is cracking on all sides, Negroes, who have more reason than anyone else to hasten its collapse, would be criminals to give it the slightest support, even in the form of a parliamentary ballot paper. It is with all our might [he continues] that we must hasten this collapse. (Ki-Zerbo, 1958).

When independence came in 1960, the activist Joseph Ki-Zerbo continued to stand as a sharp point of resistance against the vestiges of the colonial past. His battle for Africa's intellectual autonomy is an extension of his pan-African and anti-imperialist struggle to achieve true freedom for Africa, a prerequisite for its rebirth. His political struggle is, so to speak, behind the project to create the CAMES.

CAMES: when the historian writes history

The battle for the intellectual autonomy of the University was, one might say, an extension of Joseph Ki-Zerbo's political action to liberate Africa from French tutelage. The establishment of a school system, often in the hands of Catholic or Protestant missions, and the access of a minority to secondary and higher education, raised a Westernized intellectual elite, especially in West Africa (Droz, 2006). In the exact opposite of the colonial project of subjection, the latter wanted to take part in what Ashis Nandy (2007) calls “the moral and cognitive adventure against oppression”. For many African intellectuals, the demand for self-appropriation at the heart of the decolonization project meant putting an end to Western tutelage over cognitive processes. In other words, to get rid of the lingering smell of the father (Sarr, 2016) by leaving what Valentin Mudimbe calls the “colonial library[3]”. This is one of the reasons why education, including higher education, was one of the major demands of the nationalist movement (Mamdani, 1994) and Tanzanian economist Issa Shivji (2005) adds: “Through the university, we asserted our right to freedom of thought, the foundation of the right to self-determination”, all of which made the existence of an African university under the Western academic mantle incongruous. However, this model was the rule, as the metropoles, in this case France, tried to perpetuate their domination. Everywhere in Africa under French domination, institutes of higher education or universities, emerged at that time, subservient to the French language and mode of operation, prolonging a relationship of subordination (Cissé, 2018). Against this tendency to maintain the old structure, the French-speaking countries of Africa were lagging behind the English-speaking ones, who had been making this demand since the end of the 19th century, culminating in the period of independence. The question of inter-university cooperation for example, was the focus of a seminar held in Freetown from December 11 to 16, 1961. Funded by the Sierra Leone Ministry of Education, the meeting brought together some 42 participants (English and French speakers) who were invited to reflect on the challenges of creating the West African Intellectual Community. Nigerian Saburi Biobaku's (1962) proposal was decidedly more avant-garde. He proposed the creation of the Association of

3 Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

West African Universities. This would have an executive committee comprising mainly the heads of West African universities and would meet at one of these universities every two years.

Joseph Ki-Zerbo was one of the leading figures when this issue became an important one in the French-speaking West African public arena and his numerous positions were constant and uncompromising. As early as 1961, he set the tone by calling for the Africanization of teaching programs:

> The importance of chapters such as glacial erosion should be greatly reduced, while African issues such as tropical erosion should be given greater prominence" (Ki-Zerbo, 1961).

In 1963, at the invitation of the International Meetings[4] on the theme of "Dialogue and Violence", he established himself as a forerunner in the fight against the African brain drain to the West. He was convinced that:

> "To persist in expatriating Africa's intellectual youth for five, seven or ten years to the four winds of space, and thus prepare a showdown through the return of these young people, instead of agreeing to help Africans establish autonomous centers of higher education on a regional scale, is to prepare violence in Africa, not dialogue (Ki-Zerbo, 1963).

For this pragmatic man, however, political discourse had to be accompanied by concrete action on the ground and the context lent itself to bold initiatives in this direction. The 1960s showed that the mystique of unity of which Kwamé N'krumah was the most prominent exponent, was for many African political leaders emerging from decolonization, the credible political and ideological project to best address the question of Africa's development. A global, post-colonial geopolitical context took shape during this favorable period, leading to the creation of the Organization of African Unity (OAU) in 1963, which became the African Union (AU) on July 9, 2002 in Durban, South Africa. Other organizations, this time on a regional scale, also came into being. Such was the case of the Common African and Malagasy Organization (OCAM) which, at the time of its creation, brought together 14 French-speaking African countries. A summit conference was held in Tananarive, Madagascar, from June 25 to 27, 1966. On this occasion, Léopold Sédar Senghor, President of the Republic of Senegal, presented his project for a French-speaking community and suggested the creation of CAMES (N'dao, 2008).

The organization was to include representatives from all OCAM states, plus Burundi, France, Guinea, Mali, Mauritania and the Maghreb states. In 1966, the CAMES project gained in visibility through the Conference of French-speaking African and Malagasy Ministers of Education (CONFEMEN) held in Paris. This organization, created in 1960 and made up of 15 French-speaking member states at the time of its creation, gave a specific mandate to the consultative commission of experts:

> To undertake in-depth research into the structures and teaching of African and Malagasy universities, taking into account the French reform of higher education, in a broad spirit of inter-African cooperation and if possible unity[5].

A further step towards the creation of the CAMES was taken in early 1967, when the Conference of Ministers of Education of French-speaking countries met in

4 Established at the dawn of the 1960s, they were organized each year in Bouaké in central Côte d'Ivoire, bringing together European and African researchers to discuss a theme related to the social sciences in Africa

5 CAMES Archives. *CAMES, an institution at the service of African inter-university cooperation*, December 1981-February 1987, p. 2.

Abidjan (January 26-February 1). The conference opened with the address by President Félix Houphouët-Boigny who was somewhat critical of the outcome of the May 1961 Addis Ababa conference on the development of education in Africa. While he hailed "a conference inspired by a high ideal of progress and animated by an ardent faith in the future" (Boigny, 1967, p. 2), he however felt that:

> Five years (sic) of experience compel us to recognize that these programs, drawn up with enthusiasm, were often lacking in realism... The absence of doctrine or thinking about education diverted us from initially adopting principles, structures, methods and programs truly adapted to the realities of our African (Boigny, 1967, p. 6).

The Upper Volta historian Joseph Ki-Zerbo, a member of the Advisory Commission of Experts in Francophone Higher Education in Africa, tasked with proposing the necessary reforms in higher education in Africa and Madagascar, agreed with Félix Houphouët-Boigny on the need to adapt higher education to African realities. At the Abidjan conference, he presented a report entitled *Definition, role and function of higher education in Africa and Madagascar*, which foreshadowed the creation of CAMES:

> This is why the advisory commission of experts felt that it was urgent to set up a minimum of structures to coordinate the projects of States in this field of university cooperation, and to take a forward-looking view of the future. Couldn't we create an African and Malagasy office for university cooperation? This office could be headed by a steering committee made up of all the ministers of national education. It would also include an advisory board made up of rectors, professors and various personalities. Finally, a secretariat made up of members appointed by the Ministers "intuitu personae" would be responsible for preparing files and implementing decisions, as well as for all documentation, information, diploma accreditation and other work. Finally, relations with other African universities could be decided and organized within the framework of this office. This is a vital option for the future. To avoid it would be to evade a historical responsibility. (Boigny, 1967, p. 6).

This militancy finally led to the creation of the CAMES on January 23, 1968, at the end of the summit of heads of state (January 22-23) through Resolution 23 of the OCAM. Joseph Ki-Zerbo, the driving force behind this pan-African institution, was appointed Secretary General, and during his twelve years at the head of CAMES, he was responsible for programs on African pharmacopoeia and the exchange of professors between African universities. The creation of the Inter-African Consultative Committees (CCI) remains the true emblem of the Ki-Zerbo years. They made the procedures for awarding degrees in Africa more permanent, without resorting to French validation bodies. It was a successful relocation of higher education teacher qualifications from Europe to Africa.

To understand the importance of this issue, we need to appreciate the risks that what Assane Seck describes as "timid conservatism" could entail (Seck, 2006, p. 42). Indeed, the first modern university in the French-speaking countries of West Africa, that of Dakar, only got off the ground in the years 1949-1950, fed by a handful of baccalaureate holders trained in the two high schools of Dakar and Saint-Louis. But things changed abruptly with the 1956 loi-cadre instituting semi-autonomy, and secondary education quickly gained real momentum. In all the colonies, embryonic universities were created but their future was far from guaranteed. The problem of training teachers for these institutions soon arose. Would we continue to rely on teachers from a patchwork of international cooperation agencies? On

the French qualification system whose African problems were to be the focus of attention? The answer was a resounding "no" for Joseph Ki-Zerbo, who was fighting against all remnants of subordination. So, rather than leave each state to "fend for itself", risking a cacophony that would prevent any form of meaningful inter-African cooperation, he fought for a supranational academic coordination body, hence the CAMES, a real tool for creating an African epistemic community.

CAMES after Ki-Zerbo: a critical assessment

The founding fathers of CAMES had conceived it as the symbol of an Africa united by knowledge, the driving force behind the African renaissance. When in 1993, its heirs took stock of its quarter-century of existence, it was to note that "one of the elements of the institution's hidden face remains promotion by internal means as unfortunately advocated by some teachers in member countries[6]". In fact, the national versus supranational debate is a permanent feature in the history of the CAMES. Today, as in the past, it structures debates in certain academic circles on the legitimacy of CAMES to take the place of sovereign states in scientific peer review. As early as April 1980, at the ordinary session of the CAMES in Kigali, the adoption of the text on competitive examinations for the Aggregation in Legal and Economic Sciences was opposed by the representatives of Cameroon, Congo and Niger[7].

These countries, with their own assessment bodies, no doubt feared the competition that these inter-African aggregation juries could represent. The history of CAMES is marked by the desire of certain members to emancipate themselves from these procedures for political, ideological, academic and geographical reasons. Relations between Madagascar and CAMES, for example, reflect the problems associated with the construction of a transnational academic space in Africa. Madagascar has maintained an ambivalent relationship with CAMES, even though it is one of the founding members. The Malagasy side cited "the permanent decline in the number of teachers due to retirements, very low results in the (CAMES[8]) competitive examination, compromising the renewal of retiring staff, files rejected for reasons of age and non-conformity, the island position making links difficult (with the continent[9]) and overdue contributions as a member state[10]". The Niger case combines ideological, political and academic considerations. When the CCI agreement was first signed in 1976 in N'Djamena, Niger had already had its own national body for the promotion of teachers for a year, called the University Advisory Committee (CCU). Yet Niger was one of the first signatories to the CAMES agreement on CCIs, along with Upper Volta, Côte d'Ivoire, Senegal, Chad and Togo. The country participated in CAMES programs until 1980 at which time, unfortunately, notes Bouli Ali Diallo, then Rector of the University of Niamey, a misinterpretation of the role of the CCI by the Niger authorities of the time led them to reject the CAMES CCI agreement. They had been led to believe that it was the CAMES that appointed teachers and researchers to the grades corresponding to their registration on the eligibility lists. Feeling that CAMES was exercising a power that fell within the realm of national sovereignty,

6 CAMES Archives. *Bilan du CAMES*, 1993. p.21.
7 CAMES Archives. *Rapport de la session ordinaire du CAMES*. Kigali, April 12-14 1980, p.19.
8 The author underlines this element.
9 The author underlines this element.
10 CAMES Archives. *Rapport d'activités. Exercice 2012*, p. 9.

the Niger authorities decided to withdraw Niger from the CAMES CCI program. To understand Niger's withdrawal in 1980, when it hosted the CCI session of the Cames, we need to look at the major ideological positioning of the universities of Niger during that period. The revolutionary left, embodied by, among others, the leading figure of the famous physicist Abdou Moumouni Dioffo, partly trained in the USSR, was dominant at the time. According to Nigerian academic Habibou Abarchi (2018), they saw the Cames as an instrument of French imperialism, tasked with maintaining control over the universities of its former colonies. Cameroon's bilingualism which obliged the country to take account of the heritage of the Anglo-Saxon university in its English-speaking universities whose rules did not always follow those of the CAMES, modeled on France, and Senegal's degree reform in 2016, despite the reservations of the CAMES, are to be taken seriously.

British anthropologist Mary Douglas insists that "the maintenance of the institution is threatened not so much by external dangers as by uncertainty about the involvement of its members" (Cordonnier, 2005). The various cases examined here are certainly less about chauvinism than a desire to deconstruct the hegemony of the CAMES in defining the criteria of scholarly legitimacy. In the absence of reforms in this area, the defense of the national path is seen as an alternative to promotion under the banner of that institution. On the other hand, recriminations against current evaluation bodies and the organization of titles must be carefully examined; otherwise the national principle will be reinforced. Another situation that somewhat undermines the legacy of the founding fathers is the over-representation of foreigners on aggregation juries: unlike the CCIs, the aggregation competitions in medicine, law and economics still call on the expertise of foreigners to sit on their juries. This over-representation of foreigners was undoubtedly intended to reassure skeptical opinions about Africa's ability to confer scientific validity on these competitive examinations. In a phase of transition and maturation, pragmatism dictated that this decision be retained. Fifty-five years after the creation of the CAMES, the question of foreign presence on aggregation juries can now be seen in a different light.

Conclusion

The creation of Cames is therefore the culmination of Joseph Ki-Zerbo's intrepid struggle to restore Africa's eminent historical dignity after the long colonial night. For this militant of the African renaissance, intelligent maieutics had to be based on the quest for thought that was suited to action. The creation of Cames is concrete proof of this requirement. Understood as an aesthetic of self-reinvention, this pan-African institution has come a long way, more than fifty years after its creation in Niamey, Niger. The successes achieved should not blind us to the divisive tendencies of certain states, under pressure from teachers' unions eager to break with the Cames evaluation system, deemed too obsolete and unnecessarily restrictive. The time has come for the Cames to undergo a transformation to bring it into line with the modern university. In any case, if Cames didn't exist, we'd have to invent it now[11], as its founder Joseph Ki-Zerbo once said. Reinvent it, I might add.

11 Nantes Diplomatic Archives Center. Ministry of Foreign Affairs. Ouagadougou Post Office. CAMES activity report for 1970, presented in Bangui in 1971.

Bibliography

Abarchi, H. (2018, 25 janvier). Entretien avec Habibou Abarchi, ancien recteur de l'université Abdou Moumouni de Niamey (2011-2017) et ancien Président du CCG du CAMES (2014-2017) à Niamey.

Biobaku, S. (1962). "Inter-university co-operation: Fields, Forms, Methods". Dans, *The West African Intellectual Community. Papers And Discussions Of an Intellectual Séminar on Inter-University Co-Operation in West Africa* (p. 103). Freetown, Sierra Leone, 11-16 décembre 1961, The Congress For Cultural Freedom by Ibadan University Press.

Boigny, F. H. (1967). Discours à l'ouverture de la conférence des ministres de l'Éducation nationale des États africains et malgache d'expression française. Abidjan, 26 janvier. Audecam. T.1. Discours et résolutions, n°3, 14 p.

Boucheron, P. (2011). Georges Duby, mes ego-histoires. Première version. Dans Nora, P. (dir.), *Le débat* (pp. 101-121)., mai-août, n° 165, Paris, Gallimard.

Cissé, C. (2018). *Le Cames (1968-2018).Un demi-siècle au service de l'enseignement supérieur et de la recherche en Afrique.* Éditions science et bien commun, 277 p.

Codesria (2006). " Le grand Iroko s'en est allé ". *Bulletin du Codesria*, pp. 5-7.

Colin, R. (2006). " Joseph Ki-Zerbo, berger de notre histoire ". *Présence africaine*, 1er semestre, nouvelle série, 173, 9-19.

Cordonnier, S. (2005). Mary Douglas. " Comment pensent les institutions, suivi de la connaissance de soi et il n'y a pas de don gratuit ". *Culture & Musées*, *5*(1), 185-186.

Diagne, P. (2006). Une nouvelle image du professeur africain. *Présence africaine*, (1) pp. 23-26.

Droz, B. (2006). *Histoire de la décolonisation au xxe siècle.* Éditions du Seuil,398 p.

Ki-Zerbo, J. (1958). La loi-cadre se meurt. *Présence africaine*, XVIII-XIX, 113-120.

Ki-Zerbo, J. (1961). Enseignement et culture africaine. *Présence africaine*, 3e trimestre, nouvelle série, 38, 45-60.

Ki-Zerbo, J. (1963). L'Afrique violentée ou partenaire. *Présence africaine*, 4e trimestre, nouvelle série, 48, 32-48.

Ki-Zerbo, J. (1983). *Alfred Diban premier chrétien de Haute-Volta.* Paris, Le Cerf, 148 p.

Ki-Zerbo, J. (2013). *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein.* Éditions d'en bas, 239 p.

Mamdani, M. (1994). Introduction. La quête des libertés académiques. Dans Diouf, M., Mamdani, M. (dir.), *Liberté académique en Afrique* (p. 1). Codesria.

Mudimbe, V. (1988). The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge. Indiana University Press.

Nandy, A. (2007). *L'ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme.* Fayard, p. 33.

N'dao P. A. (2008), *La francophonie des pères fondateurs*, Paris, Karthala, 260 p.

Nyamnjoh, F. (2007). Éditorial. *Bulletin du Codesria*, 3-4, 1-3.

Rabemananjara, J. (1956). L'Europe et nous. *Présence africaine*, nouvelle série bimestrielle, 8-9-10, 20-28.

Sarr, F. (2016). *Afrotopia.* Philippe Rey, 192 p.

Seck, A. (2006). Un nationaliste sans concession. *Présence africaine*, (1) pp. 37-44.

Archives du CAMES. Ouagadougou

CAMES, *une institution au service de la coopération interuniversitaire africaine*, décembre 1981-février 1987, p. 2.

Bilan du CAMES, 1993. p.21.

Rapport de la session ordinaire du CAMES. Kigali, du 12 au 14 avril 1980, p.19.

Rapport d'activités. Exercice 2012, p. 9.

Centre des archives diplomatiques de Nantes (CADN).

Ministère des Affaires étrangères. Poste de Ouagadougou. Rapport d'activités du CAMES en 1970, présenté à Bangui en 1971.



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°06.

« Queeriser » l'Afrique par l'*homo inclusio africanus*

Une lecture des *Aquatiques* d'Osvalde Lewat, Grand Prix panafricain de littérature

Patrick Hervé Moneyang
Professeur de langues et littératures africaines en français
French Faculty at Saint Albans School in Washington, DC
pmoneyang@stalbansschools.org

Charles Gueboguo
Sociologue, romancier, comparatiste, professeur de littératures francophones et théorie de la connaissance
Washington International School, Washington DC, USA
charles.gueboguo@wis.edu

How to cite this paper:
Moneyang, P.H., Gueboguo, C., (2023). « Queeriser » l'Afrique par l'homo inclusio africanus
Une lecture des Aqatiques d'Osvalde Lewat, Grand Prix panafricain de littérature . *Global Africa, (3)*, pp. 96-109.
https://doi.org/10.57832/70mb-0j63

Received: October 12, 2022
Accepted: October 31, 2022
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

À l'aune de l'idéologie du Grand Prix panafricain de littérature, du concept de communication littéraire et des théories queers, cet article propose une analyse du roman *Les Aquatiques* d'Osvalde Lewat (2021), lauréate du premier Grand Prix panafricain de littérature en 2022. L'auteure met en scène un jeune homosexuel africain – Samuel Pankeu – victime d'un crime homophobe perpétré par une bande de préadolescents africains encouragés par leurs parents et enseignants. Moneyang et Gueboguo interprètent le roman comme une dénonciation de l'homophobie en Afrique, il est pour eux une manière de rendre hommage à toutes les vies d'homosexuel.le.s africain.e.s violemment arrachées par leurs pairs. Aussi, proposent-ils d'aborder la consécration de l'œuvre de Lewat comme une prise de distance implicite de l'Union africaine (UA) contre les violences faites aux personnes LGBTQI+ en Afrique. L'approche conceptuelle, à partir de ce que les auteurs identifient comme l'*homo inclusio africanus* dans l'écriture lewatienne, se veut une alternative à considérer pour une refondation d'un panafricanisme et d'une Afrique queer et inclusive. L'esthétique de l'*homo inclusio africanus* développée par Lewat milite pour l'émergence d'un.e citoyen.ne africain.e fondamentalement indocile, œuvrant intentionnellement à réparer son monde pour inclure tou.te.s les Africain.e.s, y compris les homosexuel.le.s longtemps exclu.e.s. Un constat s'en dégage : les violences contre les homosexuel.le.s africain.e.s commises par d'autres Africain.e.s constituent une grande barbarie. Le continent africain doit s'en défaire au plus tôt, au risque de voir ce sentiment anti-homosexuel aboutir à un massacre de masse, et provoquer ainsi un autre génocide qu'on aurait tous pu voir venir, sans avoir agi.

Mots-clés

Homo inclusio africanus, *Les Aquatiques*, Afrique, homosexualités, inclusion

Introduction

Parce que les prix littéraires jouent un rôle essentiel dans la légitimation et la promotion des œuvres littéraires, cet article analyse l'enjeu du Grand Prix panafricain de littérature décerné à l'écrivaine d'origine camerounaise Osvalde Lewat pour son roman *Les Aquatiques* (2021). Ce prix, initié par l'UA à travers Félix-Antoine Tshisekedi Tshilombo – actuel président de la République démocratique du Congo et président de l'UA en 2022 – « [est] ouvert aux Africains d'ici et d'ailleurs, du continent et de sa diaspora ». Le Jury était composé de cinq personnes. La raison d'être idéologique de cette récompense littéraire stipule, dans l'article 3 de son règlement, que l'ouvrage primé « doit refléter les grandes valeurs consacrées par la charte de l'Union africaine, la solidarité, le panafricanisme, la cohabitation pacifique des peuples ». Ce Grand Prix, pensé comme un projet fédérateur des Afriques et de ses historicités, s'adresse à tout Africain au-delà des frontières nationales arbitrairement fixées depuis la conférence de Berlin et héritées des colonisations. Son but est surtout de montrer que la littérature africaine a un rôle majeur à jouer dans la partition du programme politique de l'UA, et partant, contribuer à l'émergence de « l'Afrique que nous voulons[1] ».

Une telle énonciation fait écho au projet panafricain pris au sens large – malgré ses variations, (ré)interprétations, multiples acceptions et parfois balbutiements – d'émancipation et de réhabilitation des peuples d'origine africaine. Fondé en réaction à la domination (post)coloniale subie par les Africain.e.s et les afrodescendant.e.s à travers le monde, domination basée sur la ligne de couleur[2] ou race, le panafricanisme lutte pour le bien-être des peuples issus d'Afrique et de sa diaspora. Cela à travers la recherche, la propagation de l'idée d'une émancipation, d'une libération totale, d'une reconstruction des identités et cultures détruites, et surtout d'une unité des Africain.e.s, voire des populations noires, au-delà des frontières géographiques et linguistiques. Ce mouvement, ouvert à tous les Africains, concerne leur vie économique, politique, sociale et culturelle. Ce prix est donc, pour le continent politiquement et le panafricanisme idéologiquement, un moment de grand rayonnement. D'une part, il permet à l'UA, grâce à une dotation de 30 000 dollars alloués au lauréat, de solidifier son influence et son leadership en se hissant comme alliée ardente du panafricanisme. Le prix est l'un des premiers en son genre, sinon le plus grand prix littéraire créé par un groupement interétatique africain, destiné à célébrer des écrivain.e.s d'origine africaine. D'autre part, il offre une grande visibilité à un.e auteur.e africain.e en affirmant que la littérature africaine a un rôle à jouer dans l'édification de l'Afrique rêvée. En décernant le Grand Prix panafricain de littérature à Osvalde Lewat, le dix-neuvième président de l'UA indique que *Les Aquatiques* est une œuvre déterminante dans la redéfinition du panafricanisme, précisément au moment où beaucoup d'Africain.e.s veulent voir éclore des idéologies panafricanistes adaptées aux défis structurels.

1 Préambule du Grand Prix panafricain de littérature (2021).
2 Au chapitre 2 de son livre, Du Bois (1996) soutient que le problème du xx^{e} siècle est celui de la ligne du partage des couleurs entre races.

À l'issue de ce constat et d'un point de vue herméneutique, l'enjeu sera donc d'identifier le message porté par *Les Aquatiques* au sujet de l'Afrique contemporaine, et comment il pourrait être source d'inspiration d'un panafricanisme contemporain. Pour cela, penchons-nous sur quelques références majeures de la communication littéraire. Tout d'abord, la ricœurienne Ioana Vultur (2014) explore la littérature comme une forme de communication, elle propose de l'appréhender en rapport avec la situation discursive de la communication quotidienne. Dans cette dernière, trois piliers sont mis en jeu : le message, la société, et les individus qui l'habitent ; ainsi, la communication quotidienne consistera pour Vultur à dire quelque chose (un message), sur quelque chose (notre monde, la société), à quelqu'un. Toutefois, parce que la communication littéraire est métaphorique et indirecte, l'auteure rappelle qu'elle nécessite un travail de décodage : « Le lecteur doit chercher le sens du texte et non pas l'intention de l'auteur […] Les lecteurs sont appelés à se figurer et à configurer l'œuvre. » Dans la (re)contextualisation des *Aquatiques*, il est retenu, entre autres, l'invitation donnée au lecteur d'embrasser une position interactionnelle avec l'œuvre, en lien avec son contexte sociohistorique ; la quête du sens de la communication littéraire sera toujours pour lui un travail de (ré)actualisation. Ensuite, Yves Citton (2007, p. 265) définit ce procédé d'actualisation comme une exploitation des « différences entre l'actualité de la lecture et le contexte historique de l'écriture dans le but d'apporter un éclairage dépaysant sur le présent ». Il appelle le lecteur à s'interroger sur l'œuvre en résonance avec la société dans laquelle il évolue, en favorisant un mouvement de va-et-vient. C'est pourquoi, pour être efficace, il revient à la critique littéraire d'en saisir le relai discursif pour cerner et mettre en exergue les jeux, les enjeux, les messages et la pertinence de l'œuvre primée.

Dès lors, cet article décrypte un pan critique de la quintessence du message des *Aquatiques*, à travers ce que nous désignons comme « *homo inclusio africanus* », entendu comme l'appel à l'émergence d'un.e citoyen.ne africain.e fondamentalement indocile, œuvrant de façon intentionnelle à réparer son monde pour inclure tou.te.s les Africain.e.s, y compris les homosexuel.le.s longtemps exclu.e.s. Dans cet appel qui est au cœur du roman, la focalisation est mise sur l'aspect *inclusio*. Il est décliné comme la nécessité d'un processus d'enfermement de la mêmeté sociosexuelle en Afrique en tant que partie du *holon*, c'est-à-dire le « tout-africain ». Toute tentative d'exclusion des identités des mêmes sociosexuels dans la construction du jeu idéologique panafricain aliène un pan significatif des vrais Africains dont on clame paradoxalement « la nécessité d'une fédération ». *In fine*, cette exclusion propose une vision d'une Afrique fallacieusement épurée. L'*homo inclusio africanus* que stipule *Les Aquatiques* est donc posé en parallèle d'autres idéologies panafricanistes médiatisées, ayant une vision antithétique d'un panafricanisme vrai, sœur jumelle du sentiment anti-homosexuel, parce que la réalité homosexuelle serait une importation de l'Occident, et ceux qui, en Afrique, s'en réclameraient identitairement deviendraient *de facto* des parias. Parias dont le continent aurait pour mission d'extirper des corps sociaux. Cette saignée sociale dotée d'une violence permanente du corps et de la psyché des homosexuel.le.s africain.e.s serait perçue comme un acte de salubrité publique, pour garder l'immaculée mystique pureté de ce tout-Afrique se construisant.

Partant de ce constat, nous proposons d'appréhender l'*homo inclusio africanus* d'une part par la lecture du roman de Lewat en insistant sur la façon queer et inclusive de (re)penser le panafricanisme et l'Afrique en tant qu'espaces « équitablement

ouverts à tous les Africain(e)s » (Mbembe, 2013, p. 242), indépendamment de leurs (homo)sexualités. D'autre part, par l'émergence d'un nouveau citoyen qu'est l'Africain.e ordinaire, profondément indigné.e des normes anti-homosexuelles établies, qui considère les homosexuel.le.s comme des personnes parfaitement normales, alliées importantes des luttes dans la construction et l'émancipation du continent. Dans ce sens, l'*homo inclusio africanus* se rapproche de l'« homocritique » de Marcel Kouassi N'Dri (2016) qui est, lui aussi, un Africain ordinaire se caractérisant par « des attitudes de sérénité, critiques et pertinentes à l'égard des homosexuels » (p. 23). Cependant, l'*homo inclusio africanus* se veut être un.e Africain.e résolument décidé.e à ne pas obéir aux lois homophobes et injustes de sa société, ce qui n'est pas le cas chez Kouassi N'Dri. Cette posture de non-conformité est dotée d'un potentiel subversif contre l'hétéronormativité en vigueur dans la plupart des sociétés africaines contemporaines. Ce qui fait basculer *Les Aquatiques* dans le champ des littératures de résistance, plus spécifiquement celui de la littérature africaine francophone queer.

Légitimation du roman africain queer

C'est un truisme de rappeler que le prix littéraire est une instance de légitimation importante. En octroyant son premier Grand Prix à Osvalde Lewat, l'UA indique que l'une des problématiques majeures dans *Les Aquatiques*, à savoir la dénonciation des homophobies, mérite d'être prise en considération. À ce propos, nous avançons l'hypothèse que la valeur de l'œuvre de Lewat réside avant tout dans sa queerisation[3] de l'Afrique, qui place le roman au rang de porte-parole des voix LGBTQI+[4] africaines rendues silencieuses par des lois iniques héritées de l'ère coloniale. L'ouvrage ravive et nourrit le débat public sur la condition homosexuelle en Afrique tout en militant pour l'émergence d'une société plus inclusive. Telle est, par ailleurs, la portée de la littérature africaine queer, vaste champ incluant l'écriture des homosexualités africaines qu'il faudrait mettre en lumière.

Bien que le terme « queer » ne se définisse plus aujourd'hui uniquement par des sexualités dites transgressives, nous avons néanmoins choisi de parler d'un roman africain queer pour suggérer que dans une production littéraire africaine, les orientations sexuelles non hétéronormatives sont redéployées comme dialogue entre le sexuel et le non sexuel (Altman, 2001). Ce dialogue crée un espace dans l'entre-deux (problématiques autour des minorités sexuelles et les réalités sociales), pour être placé en parallèle de ce qui est idéologiquement projeté et politiquement réclamé comme étant la norme en Afrique. Notre approche du queer converge davantage vers celles développées par Samuel Minne (2023), Muriel Plana et Frédéric Souna (2015) qui insistent sur le fait que le queer ne se limite pas à la simple représentation ou étude de l'homosexualité dans la littérature. Il désigne « le pervers », les stratégies par lesquelles les œuvres subvertissent les catégorisations sexuelles et le système de genre (Minne, 2023) : « Tout ce qui échappe à la norme sexuelle, la perturbe ou la remet en question. » (Plana & Souna, 2015, p. 7). Dès lors, le roman africain queer, tel que nous l'entendons, considèrera deux points.

3 Le terme est adopté et largement utilisé dans les études queers en français. Il apparaît dans Plana et Souna (2015, p. 309).
4 Sigle utilisé pour désigner de manière inclusive les personnes lesbiennes, gay, bisexuelles, transgenres, queers, intersexes, et toutes autres personnes non hétérosexuelles ou non cisgenres.

Il s'attèlera tout d'abord à représenter les homosexualités africaines, ce qui n'est pas anodin dans le contexte africain francophone où celles-ci sont encore violemment réprimées dans la plupart des pays. Boniface Mongo-Mboussa, au sujet de l'écriture des homosexualités en Afrique francophone, rappelle qu'il persiste un « déni de la réalité » (Crémieux, 2013, p. 129) des écrivain.e.s qui, pour la plupart, ont une position ambigüe sur la question. Ceci explique d'ailleurs en partie la rareté des homosexualités dans la littérature africaine francophone, mais aussi les multiples silences, détours et autres stratagèmes que ces auteur.e.s utilisent pour les (dés)écrire. Dans ce sens, le choix de représenter les homosexualités de manière frontale, à l'instar de Ken Bugul, Max Lobe, Fatou Diome, Mohamed Mbougar Sarr (2018), Karim Deya et bien d'autres, est forcément subversif.

Ensuite, l'audace de « transgression de tabous » leur vaut le qualificatif de roman queer africain. Dans cette perspective, la queerisation de l'Afrique que propose Lewat passe par une formulation alternative du continent : désormais l'homosexuel est le héros, et ce non hétéronormatif est mis en parallèle avec d'autres réalités sociales, telles que la mauvaise gouvernance, l'homophobie, la pauvreté ou l'oppression par la classe dominante.

Les Aquatiques s'ouvre sur la signature d'un pacte d'amitié entre deux jeunes lycéens : Samy et Katmé. Pour sceller ce lien, ils se dévoilent leurs secrets : Samy avoue à Katmé son homosexualité et Katmé lui révèle que sa mère actuelle n'est pas sa vraie mère, la véritable est morte depuis longtemps. Autour de ces confidences va se tisser une forte amitié durable. Après le lycée, les deux amis prennent des chemins différents : Samy devient artiste et professeur d'arts plastiques, Katmé quant à elle sera enseignante. Mariée au préfet de la capitale du Zambuena[5], elle a deux filles dont Samy est le parrain. La narratrice décrit une forte amitié « totale » et « exclusive » (p. 147). Cependant, un événement grave fait basculer le destin de Samy : la presse locale publie un article révélant son homosexualité. L'article crée un tollé, il vaut mieux être accusé « de détournement de fonds publics ou de meurtre » (p. 107) que d'être soupçonné de pratiques homosexuelles. Samy est arrêté et jeté en prison sans avoir été jugé. Après sa libération, une meute de préadolescents et leurs parents l'assaillent dans son atelier du quartier des Aquatiques, le torturent, le brûlent à l'aide d'un fer à repasser, avant de réduire sa tête en bouillie, parce qu'il était « un garçon-fille » (p. 258), un « sale pédé » (p. 261) qui n'a pas le droit de « respirer le même air » qu'eux (p. 211). Relatant le meurtre de Samy, l'un des enfants meurtriers déclare :

> C'est les filles qui plantent les fleurs, pas les garçons […] il a sali notre quartier… il met les mains sur les hanches […] Nous, ça nous énerve un garçon qui n'est même pas un vrai garçon nous dit ça, ça nous énerve […] on voulait seulement qu'il ne mette plus les fleurs violets [sic] dans notre quartier […] on l'a poussé un peu seulement […] il est tombé, sa tête a fait boum ! […] Nous on n'a pas eu pitié parce qu'un garçon-fille c'est pas comme nous les vrais garçons… ça nous énervait qu'un grand nous supplie comme ça, on a laissé tomber ça sur son zizi. Le sang est sorti, pouff ! il pleurait comme une fille […] nous on riait […] Après, **** a dit qu'on va être en retard à l'école, qu'on part. (pp. 255-259).

Katmé se lance dans la quête de la vérité et de la réhabilitation de la mémoire de son ami-frère. En considérant ce meurtre comme l'un des crimes les plus

5 Pays fictif d'Afrique subsaharienne.

graves, la mort de Samy, dont le seul crime est d'être né homosexuel, constitue incontestablement l'événement tragique du roman qui aurait aussi bien pu s'intituler : *La question homosexuelle en Afrique, le cas du Zambuena*[6].

Dans ce récit, Osvalde Lewat, à travers l'histoire de Samy, établit un diagnostic exhaustif sans complaisance de la condition homosexuelle en Afrique noire contemporaine. Le constat est effroyable. Près de soixante ans après les indépendances, le plus grand danger qui pèse sur l'homosexuel.le africain.e n'est ni la dépression, ni le Sida, ni la pauvreté, encore moins le suicide, mais plutôt le lynchage médiatique et le meurtre, sous le regard complice d'un pouvoir qui materne une homophobie institutionnelle héritée des colonisations allemande (Beachy, 2010), française (Aldrich, 2001), et britannique (Phillips, 1997). La narratrice avertit : « Dans l'imaginaire populaire africain, torturer et tuer un.e homosexuel.le est de nos jours un acte patriotique qui fait l'unanimité, qu'on applaudit. » (p. 263). Ce constat se vérifie suite à un sondage effectué par la narratrice où elle demande aux passants s'il faut aujourd'hui continuer d'arrêter les homosexuel.le.s. :

> "Les arrêter seulement ? Il faut leur arracher l'anus, après on verse la soude caustique sur ça, déclara un jeune homme torse nu, en sueur qui transportait des régimes de plantains dans un pousse-pousse. — Si mon fils est homosexuel, je vais moi-même le dénoncer à la police, assura une dame qui s'apprêtait à monter à l'arrière d'un taxi et s'était interrompue pour apporter sa pierre à la réflexion commune. — Ces gens-là, ces gens-là, c'est comme le cancer, il faut les éradiquer, chimiothérapie intégrale des parties génitales, préconisa l'homme au nœud papillon orangé. — Les homosexuels sont des sorciers, ils pratiquent la magie noire, il faut les exorciser, exhorta un autre. — Bien sûr, quelle question vous posez même là !" s'indigna la jeune femme aux lèvres brûlées par l'alcool. (p. 120).

La mise à mort de l'homosexuel.le continue de faire l'unanimité. Certes, l'Afrique a souvent été le théâtre d'appels à de telles violences (Gueboguo, 2011, pp. 130-150), comme en témoignent les multiples campagnes, projets de lois et slogans tel « *Kill the Gays* » (« Tuer les homosexuels ») en Ouganda. Toutefois, Lewat montre que l'homophobie en Afrique est en train de prendre une tournure singulière inquiétante avec l'émergence de nouveaux justiciers impitoyables : les enfants tueurs ou enfants meurtriers. Dans le roman, la mort de Samy n'est pas initiée par des adultes, mais par cinq préadolescents homophobes. Cela illustre l'avertissement que donne Awondo (2019, avant-propos) lorsqu'il parle de « l'ensauvagement de la société par l'homophobie ». À ce titre, l'apparition de ces tueurs précoces suscite nombre d'interrogations : qui sont-ils ? Comment et pourquoi tuent-ils ? Que pense la société de leurs meurtres ?

Homophobie et fabrique d'enfants tueurs

Le phénomène des tueurs juvéniles n'est pas un fait nouveau en Afrique postcoloniale. Depuis les années 1990, l'émergence de milliers d'enfants-soldats est fortement décriée par plusieurs acteurs sociaux et écrivains tels Ahmadou Kourouma ou Emmanuel Dongala[7]. Selon un rapport de l'Unicef paru en

6 Une allusion à l'ouvrage de Charles Guebeguo (2006). *La question homosexuelle en Afrique : le cas du Cameroun*. L'Harmattan.

7 Lire *Johnny chien méchant* (2002) d'Emmanuel Dongala et *Allah n'est pas obligé* (2000) d'Ahmadou Kourouma.

novembre 2021, c'est en Afrique que l'on recense le plus grand nombre d'enfants-soldats, soit plus de 21 000 entre 2016 et 2020[8]. Cependant, si l'enfant-soldat est généralement issu d'un contexte familial difficile et instable, l'enfant tueur d'homosexuel.le.s est quant à lui issu d'un noyau familial stable. Quoique n'étant pas de classe aisée, ses parents veillent sur lui et son éducation, le protègent des homosexuel.le.s qui cherchent à « gâter [leurs] enfants » (Lewat, 2021, p. 210), mais aussi lui transmettent les « valeurs » fondamentales de la société, éveillent sa conscience morale et surtout, ne lui cachent rien sur la marche de la société. Ces enfants sont donc au courant de l'actualité de leur pays, et surtout des démêlés des homosexuel.le.s avec la justice.

Dans *Les Aquatiques*, les cinq enfants qui initient le meurtre de Samy sont tous à l'école primaire, en bonne santé et vivent une enfance ordinaire. Dès lors, pourquoi de tels agissements barbares ? Leur étude psychologique révèle une enfance bercée par des discours de haine envers les homosexuel.le.s servis par les adultes. Pour présenter l'ampleur des dégâts, Lewat donne la parole aux enfants. Cette parole passe par la mise en abîme du récit du compte-rendu du meurtre de Samy que la police fait paraître dans le journal qui, de manière ironique, s'appelle Émancipations. Ce récit dévoile leur ressenti envers les homosexuel.le.s :

– Ils ont honte d'être associés aux homosexuel.le.s, de vivre dans le même quartier : « Si nos amis des autres quartiers savent qu'il est sorti de la [prison] centrale et il est revenu dans notre quartier, la honte va seulement nous tuer à l'école. » (p. 208). Les tout-petits ont déjà compris que l'homosexuel.le est *persona non grata*. Un paria à qui ils ne devraient jamais s'identifier. Le tolérer dans leur quartier signifierait qu'ils sont eux-mêmes homosexuels ;

– Ils abhorrent la vue des homosexuel.le.s. Cela suscite en eux beaucoup de colère de voir un garçon qui « faisait vraiment comme une fille » (p. 207). Cela justifierait non pas leur protection, mais plutôt un acharnement, avec la même violence faite aux femmes. Ici, l'assurance de la perpétuation du patriarcat avec sa violence physique et symbolique est garantie ;

– Ils perçoivent l'homosexuel.le comme un sous-homme qui n'« est même pas un homme [il] est moins qu'un chien, moins que la souris » (p. 211). Pour cette raison, les enfants savent qu'ils doivent combattre les homosexuel.le.s et ne pas les laisser « respirer le même air » qu'eux (p. 211). Ce sont des « souris » nuisibles, aussi, leur décimation est preuve de salubrité sociale. Cette « dératisation » de l'homosexuel.le du champ social fait écho à la « décafardisation » lors du génocide des Tutsis au Rwanda[9]. Le meurtre d'un groupe trouve ainsi sa légitimation d'abord par sa déshumanisation, son animalisation, ce qui par la suite justifiera moralement la désinfestation de l'espace pour la salubrité et la pérennisation du grand groupe ;

– Dès le primaire, ils ont intégré qu'on ne défend pas « un sale pédé » (p. 211). On ne prend pas le parti d'une bestiole nuisible, autrement c'est elle qui empiètera sur votre espace et corrompra votre progéniture. Il s'agit d'un choix moral entre la sauvegarde de l'intégrité de son espace, et partant de l'avenir de sa descendance, et accepter la cohabitation avec l'autre qu'on a déjà jugé corruptible. L'altéricide semble ici le moindre mal ;

8 https://www.unicef.org/press-releases/west-and-central-africa-region-among-most-affected-grave-violations-against-children

9 Les Tutsis étaient désignés par les bourreaux Hutus comme les « cafards ». Les populations étaient invitées à faire la chasse aux cafards pour la salubrité publique.

– Ils sont élevés de manière à n'éprouver aucun sentiment positif vis-à-vis de l'homosexuel.le. L'homosexuel.le est et demeure « mauvais même s'il [Samy] nous a appris à fabriquer des calebasses » (p. 210). En effet, lorsque Samy s'installe dans le quartier des Aquatiques, il enseigne à ses futurs bourreaux la fabrication de calebasses qu'ils pourront par la suite vendre. Le service donné par le sujet victime n'est jamais d'aucune utilité. L'existence de l'homosexuel.le devient un périple kafkaïen où la seule issue viable semble être fatale ;

– Enfin, ils ont compris qu'ils pourraient agir en toute impunité car l'assentiment du grand groupe opère comme immunité sociale : « Moi, mon maître a demandé à toute la classe de m'applaudir. » (p. 213). Un autre ajoute : « N'est-ce pas qu'on peut tuer un garçon-fille ? Un garçon-fille qui parle avec les fleurs comme un demi-fou, ce n'est pas une vraie-vraie personne, n'est-ce pas ? Vous allez nous arrêter ? […] Dans ma classe, à l'école, le maître a dit qu'on avait fait œuvre de salubrité publique. » (p. 213).

On le voit, l'école, au lieu d'être un rempart à l'homophobie institutionnelle, constitue plutôt son instrument significatif. Elle n'a pas pour but d'apprendre aux jeunes enfants le droit à l'intégrité physique de la personne humaine ; bien au contraire, elle se veut complice de l'épuration des homosexuel.le.s. Parce qu'une éducation inclusive et de qualité est vitale pour préserver la paix et favoriser la stabilité de la société, on ne peut que se lamenter de ce constat. Aussi, ne peut-on s'empêcher de penser que l'école (post)coloniale en Afrique n'agit pas sous le joug de la « réussite scolaire, mais [d'une] faillite morale et sociale » (Azeyeh, 2010), dans la mesure où elle peine, depuis son instauration coloniale, à embrasser le défi de la promotion des Africain.e.s qui chérissent la dignité et le bien-être de tou.te.s. Par conséquent, l'irruption de l'enfant tueur et des immunités sociales apparaît comme le point culminant de l'homophobie en Afrique postcoloniale.

En ce sens, le message de Lewat s'apparente à celui d'Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* : l'homophobie déshumanise autant les homosexuel.le.s qui en sont victimes que les homophobes qui la perpétuent. On est face à un mouvement cyclique d'ensauvagement des victimes et des bourreaux, qui ne s'épuisera qu'avec l'éclatement de tout l'espace social. Au lieu de « protéger et préserver la jeunesse africaine », l'homophobie ainsi transfusée à ces enfants en fait plutôt des tueurs précoces dont on ne peut prédire où s'arrêtera leur soif de sang. Leur émergence sur la scène sociopolitique amoindrit sérieusement l'espoir d'une paix et d'une cohésion durables. En invitant les Africain.e.s à sortir des verrous de l'homophobie, Osvalde Lewat pose comme horizon la construction d'une Afrique inclusive par le biais de l'*homo inclusio africanus*.

L'*homo inclusio africanus* : éléments d'un portrait

Bien cerner l'*homo inclusio africanus* ne peut se faire qu'à la lumière de l'homophobie que dénonce Lewat : dans la plupart des pays du continent, les homosexualités sont souvent régies par des peines sévères avec pour conséquence une homophobie acerbe. Face à ces violences, l'indéfendabilité des victimes est mise en avant. Leurs meurtres restent impunis et toute personne s'engageant pour leur cause s'expose aux mêmes périls. Ainsi, il est fréquent d'entendre parler d'un « frère de pédé assassiné » (Lewat, 2021, p. 43). L'homosexualité reste une réalité anxiogène, aussi bien pour l'homosexuel.le que pour ses proches. Le discours romanesque de Lewat est tout aussi préoccupant que réaliste. Il reflète

les violences homophobes, et il est rarement question d'indignation de la part des populations et des pouvoirs publics. Attirant notre attention sur cette hypocrisie collective, Awondo (2019) nous fait remarquer que, de nos jours en Afrique, ces violences sont abordées de manière unilatérale. Face à de tels agissements, la réaction des différents acteurs éludera toujours la brutalité, pour mettre en exergue « l'immoralité de l'homosexualité » (p. 4). Comment ne pas voir dans ce leitmotiv une illustration de la dictature de la pensée : si on ne réagit pas ainsi, on est considéré comme traître faisant l'apologie de l'homosexualité en Afrique. On comprend dès lors pourquoi il est rare de voir des Africain.e.s s'indigner du sort des homosexuel.le.s., certains préférant ne pas prendre le risque de s'exposer à de telles violences.

Cette attitude lâche pérennise le continent dans l'impasse, et montre que le défi d'une société (pan)africaine inclusive reste problématique, remettant en cause la paix, la sécurité et le bien-être de ses citoyen.ne.s homosexuel.le.s. Lewat propose des solutions qui s'imposent. En l'état actuel, contrer l'homophobie en Afrique ne sera ni le travail des politicien.ne.s, ni celui de la communauté internationale, encore moins celui des activistes. Le changement, semble-t-elle dire, s'opèrera surtout « par le bas », c'est-à-dire par des individus réfractaires. En effet, seules des amitiés solides entre hétérosexuel.le.s et homosexuel.le.s conduiront à l'émergence d'une société africaine inclusive. Ces amitiés ont le potentiel de faire émerger l'*homo inclusio africanus*, incarné par le personnage de Katmé. Tout d'abord, l'*homo inclusio africanus* est un individu indocile. Katmé désobéit aux lois homophobes de son pays et refuse de regarder les homosexualités comme un problème. Pour elle, chaque individu a le droit de disposer de son corps. C'est ce qu'elle dira plus tard à Samy lorsque celui-ci lui demande si elle peut se battre pour lui : « Je ne mène pas un combat pour la reconnaissance des droits des homosexuels ou la dépénalisation de l'homosexualité dans ce pays. Chacun fait ce qu'il veut de son corps, je m'en fiche. » (p. 130). Ici, l'héroïne refuse de s'attaquer à la question de la dépénalisation. En revanche, on note bien le paradoxe lorsqu'elle dit ne pas s'attaquer à la question des droits des homosexuel.le.s, alors que c'est justement ce qu'elle fait en professant que chaque adulte devrait faire ce qu'il veut de son corps. Clairement, au nom du respect de la vie privée de l'adulte, Katmé refuse de respecter la politique des droits de l'homme qui dénie ceux des homosexuel.le.s. On comprend pourquoi elle n'est ni horrifiée ni étonnée lorsque Samy lui avoue son homosexualité, elle est au contraire interpelée par la situation de son ami. Non seulement elle garde le secret, mais elle réalise surtout que cet aveu l'appelle à s'investir d'une mission : se transformer « en petite maman, en sœur d'élection, en grande sœur tutélaire qui aime, veille [et] protège » son ami (p. 95). Cette décision peut être regardée comme un moyen de contrer l'intrusion gouvernementale dans l'intimité de l'homosexuel.le, à qui elle reconnaît le droit d'entretenir des relations sexuelles avec d'autres adultes consentants du même sexe. Sa réaction rappelle la responsabilité individuelle, celle dont dispose tout un chacun d'obéir ou pas aux lois injustes de sa société. Elle démontre aussi que l'*homo inclusio africanus* est un.e citoyen.ne empathique, touché.e par le sort des homosexuel.le.s. Katmé comprend qu'en tant qu'homosexuel, Samuel a besoin de sa protection et de son soutien. À l'empathie s'ajoute l'acuité du regard critique sur la question homosexuelle. En effet, si Katmé et Samuel parviennent à faire perdurer leur amitié, c'est avant tout parce que katmé a su garder secrète l'identité homosexuelle de son « frère ». Vivant dans une société homophobe, Katmé sait comment y naviguer tout en protégeant son ami homosexuel. Elle a su prendre le recul nécessaire

face à ces diverses croyances erronées, à commencer par celle qui considère l'homosexuel.le comme un pervers voué à « gâter les enfants » (p. 210). Elle ouvre les portes de sa maison, de sa vie à Samuel. Il sera par ailleurs le parrain de ses deux filles, cela suppose qu'il n'est en rien une menace pour elle et sa famille. La seconde croyance erronée est celle qui considère l'homosexualité comme « contagieuse » : après plus de dix ans d'amitié avec Samuel, Katmé n'est pas devenue homosexuelle, son mari non plus. C'est dire que l'*homo inclusio africanus* est un individu éclairé qui sait prendre du recul par rapport aux mythes homophobes. Enfin, même si Katmé dit ne se battre ni pour la dépénalisation ni pour les homosexuel.le.s, la narration se ferme sur une note d'espoir, comme en témoigne l'excipit : « Je courus déverrouiller la porte » (p. 297). L'auteure suggère ici une ouverture : tant que les personnes LGBTQI+ africaines seront opprimées, l'Afrique ne sera pas libre.

Ainsi, avec la création et l'octroi du Grand Prix panafricain de littérature à Osvalde Lewat, c'est cette « porte » qu'ouvre l'Union africaine vers un avenir plus radieux pour tous les Africain.e.s – homosexuel.le.s inclus.e.s.

La condition homosexuelle dans l'Afrique d'aujourd'hui : l'urgence du débat

En s'interrogeant sur l'intérêt du roman de Lewat au regard du panafricanisme et des politiques sociales actuelles en Afrique, rien ne semble plus urgent que le décryptage des positionnements idéologiques face à l'épineuse question homosexuelle, et plus spécifiquement celle des violences et discriminations fondées sur l'orientation sexuelle et le genre. La situation critique des LGBTQI+ en Afrique est tout d'abord la conséquence du cadre légal répressif. À ce sujet, Christine Nadège Ada (2015) identifie trois types de pays : 1) ceux qui la reconnaissent, notamment l'Afrique du Sud par le biais de sa Constitution ; 2) ceux qui ne la pénalisent pas, mais qui ne répriment pas pour autant les abus dont sont victimes ces personnes, ce sont le Cap-Vert qui a dépénalisé l'homosexualité en 2004, Madagascar, la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso, la République démocratique du Congo, le Gabon et quelques autres. Dans ces pays, les personnes homosexuelles sont pour la plupart du temps à l'abri d'une « chasse » institutionnelle, mais subissent des discriminations sociales ; et 3) les pays « radicaux » qui condamnent l'homosexualité de diverses manières, ils sont près d'une trentaine. Ada montre que dans ces pays, l'homosexualité reste un délit : tout acte homoérotique entre adultes consentants est juridictionnellement condamnable. À titre d'exemple, en Mauritanie, au Nigeria, au Soudan, en Somalie, et plus récemment en Ouganda, ces actes sont passibles de la peine de mort. La Tanzanie, le Sud-Soudan, le Kenya, le Malawi, la Zambie et la Sierra Leone prévoient eux des peines pouvant aller de dix ans d'emprisonnement jusqu'à la peine de mort.

En 2023, la condition des homosexuel.le.s africain.e.s reste déplorable et porteuse de danger. Alice Nkom (2021), avocate camerounaise et fondatrice de l'Association de défense des homosexuels (Adefho), affirme à ce propos : « Être homosexuel en Afrique aujourd'hui, c'est vivre dans la terreur et la violence. » Au-delà de l'impact négatif qu'ont ces législations discordantes, elles constituent un véritable obstacle à l'émergence d'une Afrique solidaire et idéologiquement unie dans ses diversités ; ce qui est non seulement l'un des axes majeurs du projet d'intégration de l'UA illustré dans son Agenda 2063, mais aussi un objectif du projet panafricain. En effet, par différentes campagnes homophobes, il ressort

que ces régimes juridiques rendent fertile la forte instrumentalisation politique de l'homosexualité. Elles contribuent à la cristallisation de l'« image monolithique d'une Afrique homophobe » (Awondo et al., 2013, p. 6). Tout se passe comme si l'africanité nouvelle aurait pour leitmotiv : « Africains du monde entier, unissez-vous tous contre le réel homosexuel. » Ainsi, l'analyse des politiques africaines montre qu'il s'agit là du nouveau cri de ralliement et de différenciation des nouveaux chantres autoproclamés du panafricanisme de l'ère numérique[10]. Ces derniers n'hésitent pas à intégrer leur homophobie au projet panafricain, en posant aujourd'hui l'équation pernicieuse selon laquelle : être (pan)africain.e égale être anti-homosexuel, et être pour une libéralisation ou dépénalisation des homosexualités équivaut à être anti-(pan)africain.e.

On retrouve par exemple cette rhétorique chez Paul Ella-Menyé, un compatriote d'Osvalde Lewat, président du mouvement African Revival qui se définit comme une « organisation essentiellement panafricaine travaillant sans relâche au rayonnement du Continent[11] ». Dans une émission[12] diffusée sur YouTube le 5 juillet 2022 par Panafricanistes TV, Ella-Menyé donne son avis sur les Africain.e.s qui luttent pour la défense des droits des homosexuel.le.s, dans le cadre d'organisations non gouvernementales opérant sur le sol africain :

> Ces gens-là font la honte de l'Afrique. Ce sont des misérables […] pour la simple et bonne raison que, dès que vous vendez votre âme pour un intérêt personnel, au détriment de l'intérêt public, au détriment de votre peuple, alors vous êtes un misérable. Ces gens sont […] les commerciaux de cette déferlante horrifiante que sont les LGBT et toutes les autres pratiques contre-nature. Ce ne sont pas des gens qu'il faut considérer comme Africains, parce que comme le disait un certain Steve Biko, et Malcom X également, ce n'est pas parce que vous avez la peau noire que vous êtes Africains. Il suffit de voir, d'analyser et de conclure par vos actes […] que vous ne plaidez pas pour l'Afrique et que vous roulez pour les puissances étrangères. C'est exactement le cas de ces gens qui en fait se font […] placer dans le camp des ennemis de l'Afrique, des ennemis de l'humanité tout court et ce n'est juste pas acceptable […] Il faut les combattre jusqu'à la dernière énergie pour préserver la liberté et la dignité de l'Afrique.

On est donc là au cœur de la « caricature » (Mbembe, 2008) que plusieurs leaders d'opinion très suivis font aujourd'hui du panafricanisme. Avec leur fixation sur les (homo)sexualités africaines, non seulement ils réduisent le panafricanisme à un mouvement pour hétérosexuel.le.s, mais ils procèdent aussi à la diabolisation qui est l'acte de « dénoncer et condamner un individu ou un groupe assimilé à une incarnation du Mal. Et, partant, créer un ennemi absolu, absolument redoutable et haïssable, contre lequel tout est permis [et qu'il faut] combattre » (Taguieff, 2014).

Dans le propos d'Ella-Menyé, l'homosexuel.le incarne la honte, le détestable, le contre-nature, l'étrangeté à l'Afrique et surtout, le grand ennemi de l'Afrique et de la race humaine. Aussi appelle-t-il à leur exclusion, portant un discours que l'on pourrait qualifier de génocidaire contre un pan de la population qu'il déclare ennemie de la race supérieure africaine, nécessairement hétérosexuelle. Paul Ella-Menyé, positionné en Hitler des tropiques, se fait dès lors le chantre d'un discours de domination d'un groupe sur un autre, qui tient paradoxalement ses

10 https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1718621/panafricanisme-numerique-afrique-franc-cfa-mwazulu
11 On retrouve cette citation sur la page d'accueil du site web du mouvement : https://african-revival.org/
12 « Homosexualité : Les USA en mode LGBT en Côte d'Ivoire. Que peut l'Église catholique ? » https://www.youtube.com/watch?v=YEao_Q73Bqc

origines de l'idéologie raciale des suprémacistes blancs. Cette idéologie a mené les peuples africains noirs vers l'esclavage, la colonisation, et les génocides, dont le plus récent est celui des Tutsis au Rwanda (Diop, 2021). Une telle position donne encore raison à Aimé Césaire qui soulignait qu'on est enclin à penser qu'Hitler n'est pas mort, quand on constate et tolère les atrocités commises sur certains groupes sociaux. Pire, cela suggère que les génocides en Afrique auraient encore de beaux jours devant eux, parce que nous ne savons pas apprendre de l'histoire.

Paul Ella-Menyé assigne le rôle d'épurateurs des homosexuels aux « vrai.e.s » Africain.e.s qui sont, à ses yeux, tous ceux qui les combattent vigoureusement, « jusqu'à la dernière énergie ». Le combat contre les homosexuel.le.s est suggéré comme une question morale de vie ou de mort, puisque ce n'est pas seulement l'africanité qui serait attaquée, mais l'humanité elle-même. Pareille invitation à soustraire des personnes gay de l'espace social en Afrique n'a rien de nouveau, elle rappelle le « *Kill the Gays* » des années 2010. Le paradoxe est qu'elle est faite à l'aune du paradigme discursif éculé de la supposée supériorité de la blancheur : la fabrique des esclavages, des colonisations et des génocides a toujours été élaborée sur ce modèle. L'idée était, et l'est apparemment encore, d'éliminer tout ce qui n'est pas de la droite extrême, et à la droite extrême (c'est-à-dire hétérosexuel) de leur idéologie racialiste fondée sur cette domination blanche. Les tenants africanistes de tels discours de haine se pensent originaux en ceci qu'ils s'efforcent de noircir cette posture raciale blanche de domination, dont ils sont les fiers porte-flambeaux, à coups de discours tropicalisant sur l'homosexualité qui ne serait pas africaine. Qu'ils en soient conscients ou non, les adeptes de ces diatribes se posent dans le prolongement de ce sentiment de supériorité blanc, et ce à travers leur positionnement homophobe pour une Afrique pure, sans taches : la belle Afrique primitive et épurée qui n'aurait jamais connu la « corruption » homosexuelle (Gueboguo, 2006), ou toutes autres formes de « souillures » venues de l'Occident.

L'idée est comparable aux tenants des orientalismes à propos du Moyen-Orient (Saïd, 2005), en ceci qu'il s'agit d'un discours racialiste empreint de supériorité paternaliste. Ils se dotent du pouvoir de parler pour et au nom d'un groupe, avec la prétention de mieux le maîtriser, d'identifier ses tares, d'avoir droit de vie ou de mort. De ce fait, ces épurateurs d'homosexuel.le.s font écho au Code noir napoléonien qui a réduit les Noirs au statut de meubles ; ou encore à l'aryanisme hitlérien porteur d'une prétendue race supérieure. Autrement dit, l'idéologie de l'homophobie dont ils se réclament est une importation de l'Occident en Afrique à travers ses lois coloniales, ses représentations des religions abrahamiques, tout cela sous des relents de l'idée de supériorité des Blancs sur les autres groupes non Blancs (Altman, 2001). Ainsi, l'appel d'Ella-Menyé à une épuration totale incluant toute personne rendant d'importants services aux membres de la communauté LGBTQI+ ramène à ce que déplorait Alice Nkom, à savoir qu'être homosexuel en Afrique, c'est vivre dans la terreur et la violence. Cette terreur est aussi prémonitoire. Elle présage un « grand jour », où les « vrai.e.s » Africain.e.s et panafricanistes procèderont au nettoyage systématique des personnes LGBTQI+ et de leurs allié.e.s, poursuivant ainsi l'action horrifiante des suprémacistes blancs. Ils devront répondre au tribunal de l'Histoire et des Humains pour appels aux crimes génocidaires. Cette possibilité demeure d'actualité, nombre d'écrivain.e.s du continent se sentent interpelé.e.s par ce débat ; ce qui explique sans doute le choix de Lewat d'élaborer un roman transposant la réalité de l'homophobie en Afrique, tout en prônant un traitement différent des homosexualités.

Son roman est un moyen de conscientisation. Dans un entretien accordé au journal *Jeune Afrique* le 25 janvier 2022 au sujet des *Aquatiques*, Lewat affirme avoir voulu « construire un pays avec des réalités communes : l'homophobie, le poids du groupe sur l'individu, les injonctions faites aux femmes, le bal des apparences ». L'écrivaine dénonce donc ces violences comme étant les dernières grandes barbaries dont le continent devrait se libérer au plus tôt, au risque d'être, une fois de plus, le théâtre d'une épuration tragique de ces communautés LGBTQI+. Plus grave encore, nous dit Lewat, cette épuration se fera par les jeunes africains transformés en oppresseurs despotes par les discours homophobes actuels à la Ella-Menyé, sous le regard complice et complaisant des adultes.

Conclusion

Quoi qu'on puisse reprocher au président Félix Tshisekedi, l'histoire retiendra que c'est sous son impulsion et ses efforts qu'a été créé le Grand Prix panafricain de littérature qui choisit de couronner pour son prix inaugural un ouvrage qui s'insurge contre l'homophobie en Afrique. C'est ici le moment de revenir sur le sens de ce texte qui au fond est un cri de douleur, un hommage à la mémoire de tous les homosexuel.le.s africain.e.s ayant perdu la vie sur leur continent. Dans cet hommage, Osvalde Lewat commence par rappeler que Samy ne saurait être réduit à « un homosexuel », car il était surtout un fils chéri par sa mère, un frère, un ami fidèle, un parrain, un oncle, un professeur de collège et un artiste. Dans le quartier des Aquatiques, c'était un leader. Samy était aussi celui qui utilisait son art pour sensibiliser les dirigeants du Zambuena sur la condition misérable des habitants du quartier. Enfin, Samy était tout simplement celui qui voulait embellir la vie des autres. Embellir la vie des jeunes en leur apprenant des métiers. Embellir le quartier en y plantant des fleurs. Embellir l'Afrique en lui redonnant formes, couleurs, visibilité et vie. Or, avec la mort de Samy, c'est l'Afrique en devenir qu'on assassine. Venant de la plus haute instance politique panafricaine, ce premier Grand Prix panafricain de littérature invite les Africain.e.s à (re)imaginer un nouveau modèle de société, en tenant compte des droits des personnes LGBTQI+. Seront-ils à la hauteur de cet appel ? Et surtout, qu'adviendra-t-il de ce prix qui cristallise tant d'espoirs, à l'heure où Félix Tshisekedi est remplacé à la tête de l'UA, d'abord par le président Macky Sall et maintenant par Azali Assoumani ? L'actuel président de l'UA saura-t-il travailler à consolider le rôle et la place de ce nouveau prix en tant que référence en matière de littérature (pan)africaine pour la renaissance du continent ? Seule la postérité le dira.

Bibliographie

Ada, C.-N. (2015). Homosexualité en Afrique : une forte pénalisation, de timides progrès. *Hommes & Libertés*, *170*, 27-29. https://www.ldh-france.org/hl-numero-170/

African Revival. Consulté le 11 mai 2023 sur https://african-revival.org/

Aldrich, R. (2001). Homosexuality in the French Colonies. *Journal of Homosexuality*, *41*(3-4), 201-218.

Altman, D. (2001). Global Gaze/Global Gays. Dans Hawley, J C. (dir.), *Postcolonial and Queer Theories: Intersections and Essays* (pp. 1-18). Wesport/London: Greenwood Press.

Awondo, P. (2019). *Le Sexe et ses doubles : (Homo)sexualités en postcolonie*. ENS Éditions.

Awondo, P., Geschiere, P., Reid, G., Jaunait, A., Le Renard, S. A., Marteu, É. (2013). Une Afrique homophobe ? Sur quelques trajectoires de politisation de l'homosexualité : Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud. *Raisons politiques*, *1*(49), 95-118. https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-95.htm

Azeyeh, A. (2010). *Réussite scolaire, faillite sociale : généalogie mentale de la crise de l'Afrique noire francophone*. Langaa RPCIG.

Beachy, R. (2010). The German Invention of Homosexuality. *The Journal of Modern History*, *82*(4), 801-838.

Citton, Y. (2007). *Lire, interpréter, actualiser : Pourquoi les études littéraires ?* Amsterdam Eds.

Cowell, F. (2010). Colonial Sodomy: Homophobic Threat within Common Law. *Polity.org.za.*

Crémieux, A. (2013). Homosexualités en Afrique. *Africultures*, *96*. L'Harmattan.

Du Bois, W. E.B (1996). *The Souls of Black Folk*. Modern Library.

Grand Prix panafricain de littérature (2021). https://www.facebook.com/photo/?fbid=118670983615231&set=ecnf.100064250126585.

Gueboguo, C. (2006). L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours. *Socio-Logos*, 1. http://socio-logos.revues.org/37

Gueboguo, C. (2011). Penser les « Droits » des homosexuel.le.s en Afrique : du sens et de la puissance de l'action associative militante au Cameroun. *Taylor & Francis. Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, *43*(1), 129-150. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00083968.2010.9707586.

Kouassi, N'dri M. (2016). *L'homosexualité en Afrique Tome 1*. Connaissances et Savoirs.

Kouassi, N'dri M. (2016). *L'homosexualité en Afrique Tome 2*. Connaissances et Savoirs.

Lewat, O. (2021). *Les Aquatiques.* Les Escales.

Mbembe, A. (2008). Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Propos recueillis par Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel. *Eurozine*. https://www.eurozine.com/quest-ce-que-la-pensee-postcoloniale/

Mbembe, A. (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. La Découverte.

Minne, S. (2023). « Queer Readings » : lectures de la différence. *Fabula, La recherche en Littérature.* https://www.fabula.org/ressources/atelier/?Queer_readings

Nkom, A. (2021). Être homosexuel au Cameroun, c'est vivre dans la terreur et la violence. France 24. https://www.youtube.com/watch?v=u_ur6DWhmpk

Phillips, O. (1997). Zimbabwean Law and the Production of a White Man's Disease. *Socialand Legal Studies*, *6*, 471-491.

Plana, M., Sounac, F. (2015). *Esthétique(s)* queer *dans la littérature et les arts : sexualités et politiques du trouble*. Écritures, Éditions universitaires Dijon.

Saïd, E. W. (2005). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Seuil.

Sarr, M. M. (2018). *De purs hommes*. Philippe Rey.

Taguieff, P.-A. (2014). Diaboliser et être diabolisé : le cercle de la haine. *IPhilo*. http://iphilo.fr/2014/05/31/diaboliser-et-etre-diabolise-le-cercle-de-la-haine/

Vultur, I. (2014). La littérature comme forme de communication. Dans, *Le xx^e siècle saisi par la communication. Vol. 1 : Les révolutions de l'expression*. *Hermès, La Revue.* CNRS Éditions. https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2014-3-page-144.htm

‘Queering’ Africa through *homo inclusio africanus*:

A reading of Osvalde Lewat’s *Les Aquatiques*, Pan-African Grand Prize for Literature

Patrick Hervé Moneyang
Professor of African languages and literature in French
Pacific Lutheran University, Tacoma, USA
moneyaph@plu.edu

Charles Gueboguo
Sociologist, novelist, specialist in comparative literature, professor of French literature and theory of knowledge, Washington International School, Washington DC, USA
charles.gueboguo@wis.edu

How to cite this paper:
Moneyang, P.H., Gueboguo, C., (2023). ‘Queering’ Africa through *homo inclusioafricanus*: A reading of Osvalde Lewat’s *Les Aquatiques*, Pan-African Grand Prize for Literature . *Global Africa, (3)*, pp. 110-122.
https://doi.org/10.57832/vr3b-yy88

Received: October 12, 2022
Accepted: October 31, 2022
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

In the light of the ideology of the Pan-African prize, literary communication and queer theories, this article proposes a reading of the novel *Les Aquatiques* (2021) by Osvalde Lewat, the winner of the first Pan-African Grand Prize in Literature. The novel stages the life and death of a young African homosexual - Samuel Pankeu – who is the victim of a homophobic crime perpetrated by a gang of (pre)adolescent Africans, encouraged by their parents and teachers. Moneyang et Gueboguo interpret Lewat’s fiction as a denunciation of homophobia in Africa, and a way of paying tribute to all the lives of African homosexuals violently torn from the continent by their African peers. Thus, they argue that even if it was not the main goal of the AU, it would be productive to approach the consecration of *Les Aquatiques* as an implicit distancing of the AU’s governing body from violence against LGBTQI+[1] people in Africa. The conceptual approach, based on what they identify in the novel and coin as the *homo inclusioafricanus*, is an invitation to (re)think of Pan-Africanism and Africa in a different way - queer and inclusive. The aesthetics of *homo inclusioafricanus* in the heart of Lewatian production advocates for the emergence of a fundamentally indocile African citizen, intentionally working to repair their world to include all Africans, including the long-excluded queer. One observation emerges: violence against African homosexuals by other Africans is one of the great barbarities of our time. The continent should get rid of it as soon as possible, as there is a risk that another genocide will soon be taking place on the continent.

Keywords

Homo inclusio africanus, *Les Aquatiques*, Africa, homosexualities, inclusion

1 An acronym used to refer inclusively to lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, intersex and other non-heterosexual or non-cisgender people.

Introduction

Because literary prizes play an essential role in legitimizing and promoting literary works, this article analyzes the stakes involved in the Pan-African Grand Prize for Literature awarded to Cameroonian-born writer Osvalde Lewat for her novel *Les Aquatiques* (2021). The prize, initiated by the AU through His Excellency Félix-Antoine Tshisekedi Tshilombo - current President of the Democratic Republic of Congo and President of the AU in 2022 - «[is] open to Africans from here and elsewhere, from the continent and its diaspora». The Jury was made up of five people. The ideological raison d'être of this literary award stipulates, in article 3 of its regulations, that the winning work «must reflect the great values enshrined in the Charter of the African Union: solidarity, pan-Africanism and the peaceful cohabitation of peoples». The Grand Prix, conceived as a unifying project for Africa and its historicities, is aimed at all Africans, beyond the national borders arbitrarily fixed since the Berlin Conference and inherited from colonization. Its aim is above all to show that African literature has a major role to play in the AU's political program, and thus contributes to the emergence of «the Africa we want[2]».

Such a statement echoes the Pan-African project, taken in its broadest sense - despite its variations, (re) interpretations, multiple meanings and sometimes stammerings - of emancipation and rehabilitation of peoples of African descent. Founded in reaction to the (post) colonial domination suffered by Africans and Afro descendants throughout the world, domination based on color[3] or race, pan-Africanism fights for the well-being of the peoples of Africa and its diaspora. This is achieved through the pursuit and propagation of the idea of emancipation, total liberation, the reconstruction of destroyed identities and cultures, and above all, the unity of Africans and black populations beyond geographical and linguistic borders. This movement, which is open to all Africans, concerns their economic, political, social and cultural life, making the award a moment of great influence for the continent, politically speaking and for pan-Africanism ideologically speaking. On the one hand, it enables the AU, with an endowment of $30,000 allocated to the winner, to consolidate its influence and leadership by establishing itself as an ardent ally of Pan-Africanism. The prize is one of the first of its kind, if not the largest literary award created by an African inter-state grouping to celebrate writers of African origin. On the other hand, it offers high visibility to an African author, affirming that African literature has a role to play in building the dreamed Africa. By awarding the Pan-African Grand Prize for Literature to Osvalde Lewat, the nineteenth President of the AU is indicating that *Les Aquatiques* is a decisive work in the redefinition of Pan-Africanism, precisely at a time when many Africans want to see the emergence of Pan-Africanist ideologies adapted to structural challenges.

From a hermeneutical point of view, the challenge is to identify the message conveyed by *Les Aquatiques* about contemporary Africa, and how it might inspire contemporary pan-Africanism. To do this, let's look at a few major references in literary communication. First, Ricœurian Ioana Vultur (2014) explores

2 Preamble to the Panafrican Grand Prize for Literature (2021).
3 In chapter 2 of his book, Du Bois (1996) argues that the problem of the 20th century is that of the color line between races.

literature as a form of communication, proposing to apprehend it in relation to the discursive situation of everyday communication. In the latter, three pillars are brought into play: the message, society and the individuals who inhabit it; thus, for Vultur, everyday communication will consist of saying something (a message), about something (our world, society) to someone. However, because literary communication is metaphorical and indirect, the author points out that it requires decoding: «The reader must seek the meaning of the text, not the author's intention [...] Readers are called upon to imagine and configure the work».

In the (re)contextualization of *Les Aquatiques*, the reader is invited to embrace an interactional position with the work in relation to its socio-historical context; the quest for the meaning of literary communication will always be a work of (re) actualization. Next, Yves Citton (2007, p. 265) defines this process of actualization as an exploitation of «the differences between the actuality of reading and the historical context of writing, with the aim of shedding a disorienting light on the present». It calls on the reader to question the work in relation to the society in which he or she lives, encouraging a back-and-forth movement. That's why to be effective, literary criticism must seize the discursive relay to identify and highlight the games, issues, messages and relevance of the winning work.

This article therefore deciphers a critical part of the quintessential message of *Les Aquatiques*, through what we refer to as «homoinclusio africanus», understood as the call for the emergence of a fundamentally indocile African citizen, intentionally working to repair his or her world to include all Africans, including long-excluded homosexuals. In this appeal, which lies at the heart of the novel, the focus is on inclusio. It is declined as the necessity of a process of enclosure of the meso-sexual in Africa as part of the Holon, i.e. the «all-African». Any attempt to exclude the identities of the same socio-sexuals in the construction of the pan-African ideological game alienates a significant section of true Africans, whose «need for federation» is paradoxically proclaimed. Ultimately, this exclusion offers a vision of a falsely purified Africa.

The homoinclusio africanus stipulated by *Les Aquatiques* therefore runs parallel to other pan-Africanist ideologies with a media profile, with an antithetical vision of true pan-Africanism, the twin sister of anti-gay sentiment because homosexual reality is said to be an import from the West, and those in Africa who identify with it become de facto pariahs, pariahs who, the continent, in a mission, would have to eradicate from social bodies. This social bloodletting with its permanent violence against the bodies and psyches of African homosexuals, would be seen as an act of public health to preserve the immaculate mystical purity of this all-Africa under construction.

Based on this observation, we propose to apprehend homoinclusio africanus on the one hand, through a reading of Lewat's novel, insisting on the queer and inclusive way of (re)thinking pan-Africanism and Africa as spaces «equitably open to all Africans(e)s» (Mbembe, 2013, p. 242), regardless of their (homo)sexualities. On the other hand, through the emergence of a new citizen, the ordinary African, deeply indignant about established anti-homosexual norms, who sees homosexuals as perfectly normal people, important allies in the struggles to build and emancipate the continent. In this sense, homoinclusio africanus is similar to the «homocritic» of Marcel Kouassi N'Dri (2016) who is also an ordinary African characterized by «serene, critical and relevant attitudes towards homosexuals» (p. 23). However, the homoinclusio africanus wants to be an African who is determined not to obey the homophobic and unjust laws of his society, which is not the case with Kouassi

N'Dri. This posture of non-conformity is endowed with a subversive potential against the heteronormativity in force in most contemporary African societies. This tilts *Les Aquatiques* into the field of literatures of resistance, more specifically that of queer francophone African literature.

Legitimizing queer African fiction

It's a truism that literary prizes are an important means of legitimization. By awarding its first Grand Prix to Osvalde Lewat, the AU is indicating that one of the major issues in *Les Aquatiques*, namely the denunciation of homophobia, deserves to be taken into consideration. In this respect, we hypothesize that the value of Lewat's work lies above all in its queerization[4] of Africa, which positions the novel as a spokesperson for African LGBTQI+ voices silenced by iniquitous laws inherited from the colonial era. The book revives and nourishes the public debate on the homosexual condition in Africa while militating for the emergence of a more inclusive society. Such, moreover, is the scope of African queer literature, a vast field including the writing of African homosexualities that should be brought to light.

Although the term «queer» is no longer defined solely by so-called transgressive sexualities, we have nevertheless chosen to speak of an African queer novel to suggest that in African literary production, non-heteronormative sexual orientations are redeployed as a dialogue between the sexual and the non-sexual (Altman, 2001). This dialogue creates a space in the in-between (issues around sexual minorities and social realities) to be placed alongside what is ideologically projected and politically claimed as the norm in Africa. Our approach to queer converges more closely with those developed by Samuel Minne (2023), Muriel Plana and Frédéric Souna (2015) who insist that queer is not limited to the simple representation or study of homosexuality in literature. It designates «the perverse», the strategies by which works subvert sexual categorizations and the gender system (Minne, 2023): «Anything that escapes the sexual norm, disrupts it or calls it into question.» (Plana & Souna, 2015, p. 7). From then on, the queer African novel, as we understand it, will consider two points. First, it will focus on the representation of African homosexualities, which is not insignificant in the French-speaking African context where these are still violently repressed in most countries. Boniface Mongo-Mboussa on the subject of writing about homosexuality in French-speaking Africa, points out that there is still a «denial of reality» (Crémieux, 2013, p. 129) among writers, most of whom take an ambiguous stance on the issue. This partly explains the scarcity of homosexuality in French-speaking African literature but also the many silences,

detours and other stratagems these authors use to (dis)write about it. In this sense, the choice to represent homosexuality head-on, following the example of Ken Bugul, Max Lobe, Fatou Diome, Mohamed Mbougar Sarr (2018), Karim Deya and many others, is necessarily subversive. From this perspective, the queerization of Africa that Lewat proposes involves an alternative formulation of the continent: from now on, the homosexual is the hero, and this non-heteronormative is paralleled by other social realities such as bad governance, homophobia, poverty or oppression by the ruling class.

4 The term is adopted and widely used in queer studies in French. It appears in Plana and Souna (2015, p. 309)

Les Aquatiques opens with the signing of a friendship pact between two young high-school students: Samy and Katmé. To seal this bond, they reveal their secrets to each other: Samy confesses to Katmé that he is homosexual, and Katmé reveals that his current mother is not his real mother - the real one died a long time ago. A strong, lasting friendship develops around these confidences. After high school, the two friends take different paths: Samy became an artist and art teacher while Katmé became a teacher. Married to the prefect of the capital of Zambuena[5], she has two daughters, of whom Samy is godfather. The narrator describes a strong friendship that is «total» and «exclusive» (p. 147), but a serious event changes Samy's destiny: the local press publishes an article revealing his homosexuality. The article creates an uproar: it's better to be accused of «embezzling public funds or murder» (p. 107) than to be suspected of homosexual practices. Samy is arrested and thrown into prison without trial. After his release, a pack of pre-adolescents and their parents attack him in his workshop in the Aquatic district, torturing him, burning him with an iron, before beating his head to a pulp, because he was «a boy-girl» (p. 258), a «dirty faggot» (p. 261) who had no right to «breathe the same air» as them (p. 211). Recounting Samy's murder, one of the murderous children declares:

> It's the girls who plant the flowers, not the boys [...] he's messed up our neighborhood... he puts his hands on his hips [...] We get really annoyed when a boy who isn't even a real boy says that to us [...] we just wanted him to stop putting purple flowers [sic] in our neighborhood [...] we only pushed him a little [...] he fell, his head went bang! [...] We didn't feel sorry for him, because a boy-girl isn't like us real boys...it pissed us off that a grown man would beg us like that, so we dropped it on his willy. The blood came out, poof! he was crying like a girl [...] we were laughing [...] Afterwards, **** said we were going to be late for school, that we were leaving. (pp. 255-259).

Katmé embarks on a quest to find the truth and restore the memory of her friend-brother. Considering this murder as one of the most serious crimes, the death of Samy, whose only crime is to have been born homosexual, is undoubtedly the tragic event of the novel, which could just as easily have been entitled: *The homosexual question in Africa, the case of Zambuena*[6].

In this narrative, Osvalde Lewat, through Samy's story, establishes an exhaustive and uncompromising diagnosis of the homosexual condition in contemporary Black Africa. The findings are appalling. Nearly sixty years after independence, the greatest danger facing homosexuals in Africa is not depression, AIDS, poverty or even suicide, but rather media lynching and murder, under the complicit gaze of a government that nurtures an institutional homophobia inherited from German (Beachy, 2010), French (Aldrich, 2001) and British (Phillips, 1997) colonization. The narrator warns: «In the popular African imagination, torturing and killing a homosexual is nowadays a unanimously applauded patriotic act.» (p. 263). This observation is borne out by a survey conducted by the narrator, survey in which she asks passers-by whether homosexuals should continue to be arrested today.

> Just stop them? You have to rip out their anuses, then pour caustic soda over them,» declared a shirtless, sweaty young man carrying plantain bunches in a rickshaw. - If my son is homosexual, I'm going to report him to the police myself,» assured a lady who was about to get into the back of a cab and had interrupted

5 Fictitious sub-Saharan African country
6 An allusion to the book by Charles Guebeguo (2006) *La question homosexuelle en Afrique : le cas du Cameroun.* L'Harmattan.

> herself to contribute to the common reflection. - These people, these people, are like cancer, they need to be eradicated, with full genital chemotherapy,» said the man in the orange bow tie. - Homosexuals are sorcerers, they practice black magic, they need to be exorcised,» urged another. - Of course, what kind of question is that even to ask!» raged the young woman with the alcohol-burnt lips. (p. 120).

The killing of homosexuals continues to be unanimously supported. Admittedly, Africa has often been the scene of calls for such violence (Gueboguo, 2011, pp. 130-150), as evidenced by the many campaigns, bills and slogans such as «Kill the Gays» in Uganda. However, Lewat shows that homophobia in Africa is taking a singularly worrying turn with the emergence of new ruthless vigilantes: child killers. In the novel, Samy's death is not initiated by adults, but by five homophobic pre-adolescents. This illustrates the warning given by Awondo (2019, foreword) when he speaks of «the *ensauvagement* of society by homophobia». As such, the appearance of these early-onset killers raises a number of questions: Who are they? How and why do they kill? What does society think of their murders?

Homophobia and child killers

The phenomenon of child killers is nothing new in post-colonial Africa. Since the 1990s, the emergence of thousands of child soldiers has been strongly criticized by several social actors and writers, including Ahmadou Kourouma and Emmanuel Dongala[7]. According to a UNICEF report published in November 2021, Africa has the highest number of child soldiers, with more than 21,000 between 2016 and 2020[8]. However, while child soldiers generally come from a difficult and unstable family background, child killers of homosexuals come from a stable family nucleus, and although they are not of easy means, their parents look after them and their education, protecting them from homosexuals who seek to «spoil» [their] children» (Lewat, 2021, p. 210), but also pass on society's fundamental «values», awaken their moral awareness and, above all, keep nothing from them about the way society works. These children are therefore up to date on current events in their country, and especially on the legal problems of homosexuals.

In *Les Aquatiques*, the five children who initiate Samy's murder are all in elementary school, in good health and living ordinary childhoods. So why such barbaric acts? Their psychological study reveals a childhood lulled by hate speech directed at homosexuals by adults. To show the extent of the damage, Lewat gives children a voice. This is done through the mise en abyme of the account of Samy's murder that the police publish in the newspaper, ironically named Émancipations. This account reveals their feelings about homosexuals:

- They are ashamed to be associated with homosexuals, to live in the same neighborhood: «If our friends from other neighborhoods know that he got out of the central [prison] and he came back to our neighborhood, the shame is only going to kill us at school.» (p. 208). The toddlers have already understood that the homosexual is persona non grata. An outcast with whom they should never identify. To tolerate him in their neighborhood would mean that they themselves are homosexuals;

7 *Read Johnny chien méchant* (2002) by Emmanuel Dongala and *Allah n'est pas obligé* (2000) by Ahmadou Kourouma.
8 https://www.unicef.org/press-releases/west-and-central-africa-region-among-most-affected-grave-violations-against-children

-They abhor the sight of homosexuals. It makes them very angry to see a boy who «really looked like a girl» (p. 207). This would not justify their protection, but rather a blasphemy, with the same violence meted out to women. Here, the perpetuation of patriarchy with its physical and symbolic violence is guaranteed;

- They perceive the homosexual as a subhuman who «is not even a man [he] is less than a dog, less than a mouse» (p. 211). For this reason, children know they must fight homosexuals and not let them «breathe the same air» as themselves (p. 211). They are harmful «mice», so decimating them is a sign of social health. This «deratization» of homosexuals in the social field echoes the «decafardization» of the Tutsi genocide in Rwanda[9]. The murder of a group is thus legitimized first by its dehumanization, its animalization, which then morally justifies the disinfestation of the space for the health and perpetuation of the large group;

- From primary school onwards, they've learned that you don't defend «a dirty faggot» (p. 211). You don't take the side of a pest, otherwise it will encroach on your space and corrupt your offspring. It's a moral choice between safeguarding the integrity of one's space, and hence the future of one's offspring, and accepting cohabitation with another that one has already deemed corruptible. Altericide seems the lesser evil here;

- They are brought up to have no positive feelings towards homosexuals. The homosexual is and remains «bad even if he [Samy] taught us how to make gourds» (p. 210). Indeed, when Samy settles in the Aquatic neighborhood, he teaches his future tormentors how to make gourds, which they can then sell. The service provided by the victimized subject is never of any use. The homosexual's existence becomes a Kafkaesque journey where the only viable outcome seems to be fatal;

- Finally, they understand that they can act with impunity because the approval of the large group acts as social immunity: «Me, my teacher asked the whole class to applaud me.» (p. 213). Another adds: «Can't you kill a boy-girl? A boy-girl who talks with flowers like a half-crazy man isn't a real person, is he? Are you going to arrest us? [...] In my class, at school, the teacher said we'd done a public health project.» (p. 213).

As we can see, instead of being a bulwark against institutional homophobia, the school is a significant instrument of it. Its aim is not to teach young children the right to human physical integrity; on the contrary, it is complicit in the purging of homosexuals in Africa. Because inclusive, quality education is vital for preserving peace and fostering social stability, we can only lament this observation. And we can't help thinking that the (post)colonial school in Africa is not acting under the yoke of «academic success, but [of] moral and social bankruptcy» (Azeyeh, 2010), insofar as it has struggled, since its colonial establishment, to embrace the challenge of promoting Africans who cherish the dignity and well-being of all. Consequently, the eruption of child-killing and social immunities appears to be the culmination of homophobia in post-colonial Africa.

In this sense, Lewat's message is similar to that of Aimé Césaire's Discourse on Colonialism: homophobia dehumanizes both the homosexuals who are its victims and the homophobes who perpetuate it. We're faced with a cyclical movement of enslavement of victims and perpetrators, which will only be exhausted when the whole social space breaks up. Instead of «protecting and

9 The Hutu executioners referred to the Tutsis as «cockroaches». The population was invited to hunt the cockroaches for the sake of public health.

preserving Africa's youth», the homophobia thus transfused into these children turns them into precocious killers whose thirst for blood cannot be predicted. Their emergence on the socio-political scene seriously undermines the hope of lasting peace and cohesion in Africa. By inviting Africans to break free from the shackles of homophobia, Osvalde Lewat sets out to build an inclusive Africa through homoinclusio africanus.

Homo inclusio africanus: elements of a portrait

A good understanding of homoinclusio africanus can only be achieved in the light of the homophobia that Lewat denounces: in most countries on the continent, homosexuality is often subject to severe penalties, resulting in acerbic homophobia. In the face of such violence, the indefensibility of the victims is emphasized. Their murders go unpunished and anyone who takes up their cause is exposed to the same perils. Thus, it is common to hear of a «murdered faggot's brother» (Lewat, 2021, p. 43). Homosexuality remains anxiogenic reality, both for the homosexual and for those close to him or her. Lewat's novelistic discourse is as worrying as it is realistic. It reflects homophobic violence in Africa, and there is rarely any question of indignation on the part of the population or the authorities. Drawing our attention to this collective hypocrisy, Awondo (2019) points out that, these days in Africa, such violence is dealt with in a one-sided way. Faced with such acts, the reaction of the various actors will always evade brutality, to highlight «the immorality of homosexuality» (p. 4). It's hard not to see in this leitmotiv an illustration of the dictatorship of thought: if you don't react in this way, you're considered a traitor who promotes homosexuality in Africa. It's easy to see why Africans rarely express indignation about the plight of homosexuals, some preferring not to risk exposing themselves to such violence.

This cowardly attitude perpetuates the continent's impasse and shows that the challenge of an inclusive (pan)African society remains problematic, jeopardizing the peace, security and well-being of its homosexual citizens. Lewat proposes solutions. As it stands, countering homophobia in Africa will not be the job of politicians, the international community or activists. Change, she seems to be saying, will come mainly «from below», i.e. from resistant individuals. Indeed, only solid friendships between heterosexuals and homosexuals will lead to the emergence of an inclusive African society. These friendships have the potential to bring about the emergence of homoinclusio africanus, embodied by the character of Katmé. First and foremost, homoinclusio africanus is an indomitable individual. Katmé disobeys her country's homophobic laws and refuses to see homosexuality as a problem, believing that every individual has the right to control his or her own body. This is what she would later say to Samy when he asked her if she could fight for him: «I'm not fighting for the recognition of homosexual rights or the decriminalization of homosexuality in this country. Everyone does what they want with their bodies, I don't care.» (p. 130) Here, the heroine refuses to tackle the issue of decriminalization. On the other hand, we note the paradox when she says she doesn't want to tackle the issue of gay rights even though that's precisely what she's doing, professing that every adult should do what they want with their body. Clearly, in the name of respecting adult privacy, Katmé refuses to respect the human rights policy that denies homosexual rights. It's easy to see why she's neither horrified nor surprised when Samy confesses his homosexuality; on the contrary, she's taken aback by her friend's situation. Not only does she keep it a

secret, but she also realizes that this confession calls on her to take on a mission: to transform herself into «a little mother, a chosen sister, a tutelary big sister who loves, watches over [and] protects» her friend (p. 95).

This decision can be seen as a way of countering the government's intrusion into the privacy of homosexuals who are recognized as having the right to have sexual relations with other consenting adults of the same sex. Her reaction is a reminder of the individual's responsibility to obey or not obey the unjust laws of his or her society. She also demonstrates that the homoinclusio africanus is an empathetic citizen, touched by the plight of homosexuals. Katmé understands that, as a homosexual, Samuel needs her protection and support. Empathy is complemented by a sharp critical eye on the homosexual question. Indeed, if Katmé and Samuel manage to keep their friendship alive, it's above all because Katmé has kept her «brother's» homosexual identity a secret. Living in a homophobic society, Katmé knows how to navigate it while protecting her gay friend. She has been able to stand back from various erroneous beliefs, starting with the one that views homosexuals as perverts who «spoil children» (p. 210). She opens the doors of her home and her life to Samuel. He will also be godfather to her two daughters, which implies that he poses no threat to her or her family. The second mistaken belief is that homosexuality is «contagious»: after more than ten years of friendship with Samuel, Katmé has not become homosexual, nor has her husband.

In other words, the homoinclusio africanus is an enlightened individual who knows how to stand back from homophobic myths. Finally, although Katmé says she fights neither for decriminalization nor for homosexuals, the narrative closes on a note of hope, as evidenced by the excipit: «I ran to unlock the door» (p. 297). Here, the author suggests an opening: as long as African LGBTQI+ people are oppressed, Africa will not be free.

So, with the creation and awarding of the Pan-African Grand Prize for Literature to Osvalde Lewat, it is this «door» that the African Union is opening towards a brighter future for all Africans - homosexuals included.

The homosexual condition in Africa today: the urgent need for debate

In considering the relevance of Lewat's novel to pan-Africanism and current social policies in Africa, nothing seems more urgent than deciphering ideological positions on the thorny issue of homosexuality, and more specifically that of violence and discrimination based on sexual orientation and gender. The plight of LGBTQI+ people in Africa is first and foremost a consequence of the repressive legal framework. On this subject, Christine Nadège Ada (2015) identifies three types of country: 1) those that recognize it, notably South Africa through its constitution; 2) those that don't penalize it, but which nevertheless don't repress the abuses suffered by these people, these being Cape Verde, which decriminalized homosexuality in 2004, Madagascar, Côte d'Ivoire, Burkina Faso, the Democratic Republic of Congo, Gabon and a few others. In these countries, homosexuals are for the most part, sheltered from institutional «hunting», but suffer social discrimination; and 3) the «radical» countries that condemn homosexuality in various ways of which there are almost thirty. Ada shows that in these countries, homosexuality remains a crime: any homoerotic act between consenting adults is

jurisdictionally condemnable. For example, in Mauritania, Nigeria, Sudan, Somalia and, more recently, Uganda, such acts are punishable by death. In Tanzania, Southern Sudan, Kenya, Malawi, Zambia and Sierra Leone, penalties range from ten years' imprisonment to the death penalty.

In 2023, the condition of African homosexuals remains deplorable and fraught with danger. As Alice Nkom (2021), a Cameroonian lawyer and founder of the Association for the Defense of Homosexuals (Adefho), puts it: «To be homosexual in Africa today is to live in terror and violence. «Beyond the negative impact of these discordant legislations, they constitute a real obstacle to the emergence of an Africa united and ideologically united in its diversities; which is not only one of the major axes of the AU's integration project illustrated in its Agenda 2063, but also an objective of the pan-African project. Indeed, the various homophobic campaigns have shown that these legal regimes fertilize the strong political instrumentalization of homosexuality. They contribute to the crystallization of the «monolithic image of a homophobic Africa» (Awondo et al., 2013, p. 6). It's as if the new Africanness had as its leitmotif: «Africans the world over, unite against homosexual reality». An analysis of African politics shows that this is the new rallying cry of the new, self-proclaimed champions of pan-Africanism in the digital age[10]. The latter don't hesitate to integrate their homophobia into the pan-African project, today positing the pernicious equation that being (pan) African equals being anti-homosexual, and being in favor of the liberalization or decriminalization of homosexuality equals being anti-(pan)African.

Paul Ella-Menyé, Osvalde Lewat's compatriot and president of the African Revival movement, which defines itself as an «essentially pan-African organization working tirelessly to promote the Continent[11]», is a good example of this rhetoric. In a program broadcast[12] on YouTube on July 5, 2022 by Panafricanistes TV, Ella-Menyé gives his opinion on Africans fighting for the rights of homosexuals, within the framework of non-governmental organizations operating on African soil:

> These people are the shame of Africa. They are wretches [...] for the simple reason that, as soon as you sell your soul for personal gain, to the detriment of the public interest, to the detriment of your people, then you are a wretch. These people are [...] the marketers of the horrifying LGBT and other unnatural practices. These are not people to be considered Africans, because as a certain Steve Biko said, and Malcolm X too, just because you have black skin doesn't mean you're African. You just have to see, analyze and conclude from your actions [...] that you're not pleading for Africa and that you're working for foreign powers. That's exactly the case with these people, who in fact [...] place themselves in the camp of the enemies of Africa, the enemies of humanity in short, and that's just not acceptable [...] We have to fight them to the last ounce of energy to preserve Africa's freedom and dignity.

This is at the heart of the «caricature» (Mbembe, 2008) that a number of popular opinion leaders are making of Pan-Africanism today. With their fixation on African (homo)sexualities, they not only reduce Pan-Africanism to a movement for heterosexuals, but also proceed to demonize it, which is the act of «denouncing

10 https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1718621/panafricanisme-numerique-afrique-franc-cfa-mwazulu
11 This quote can be found on the home page of the movement's website: https://african-revival.org/
12 « Homosexualité : Les USA en mode LGBT en Côte d'Ivoire. Que peut l'Église catholique ? » https://www.youtube.com/watch?v=YEao_Q73Bqc

and condemning an individual or group as an incarnation of evil. And, therefore, to create an absolute enemy, absolutely formidable and hateful, against whom everything is permitted [and which must] be fought» (Taguieff, 2014).

In Ella-Menyé's view, homosexuals are shameful, detestable, unnatural, foreign to Africa and, above all, the great enemy of Africa and the human race. He therefore calls for their exclusion, using a discourse that could be described as genocidal against a section of the population he declares to be the enemy of the superior African race, which is necessarily heterosexual. Paul Ella-Menyé, positioned as the Hitler of the tropics, becomes the champion of a discourse of domination of one group over another, which paradoxically has its origins in the racial ideology of the white supremacists. This ideology has led black African peoples to slavery, colonization and genocide, the most recent of which is that of the Tutsis in Rwanda (Diop, 2021). Such a position once again vindicates Aimé Césaire who pointed out that we are inclined to think that Hitler is not dead, when we observe and tolerate the atrocities committed against certain social groups. Worse still, it suggests that genocides in Africa may yet have a bright future ahead of them because we don't know how to learn from history.

Paul Ella-Menyé assigns the role of purifier of homosexuals to «true» Africans who, in his eyes, are all those who fight them vigorously, «to the last ounce of energy». The fight against homosexuals is suggested as a moral question of life and death since it's not just Africanness that's under attack but humanity itself. Such an invitation to remove gay people from the social space in Africa is nothing new; it's reminiscent of the «Kill the Gays» of the 2010s. The paradox is that it is made against the backdrop of the tired discursive paradigm of the supposed superiority of whiteness: the factory of slavery, colonization and genocide has always been built on this model. The idea was, and apparently still is, to eliminate everything that is not of the extreme right, and on the extreme right (i.e. heterosexual) from their racialist ideology based on this white domination. The Africanist proponents of such hate speech believe themselves to be original in that they strive to blacken this white racial posture of domination, of which they are the proud torchbearers with tropicalizing discourses on homosexuality that would not be African. Whether they are aware of it or not, the followers of these diatribes position themselves as an extension of the white sense of superiority, through their homophobic stance in favor of a pure, unblemished Africa: the beautiful, primitive, purified Africa that has never known homosexual «corruption» (Gueboguo, 2006), or any other form of «defilement» from the West.

The idea is comparable to that of the orientalists of the Middle East (Saïd, 2005), in that it is a racialist discourse imbued with paternalistic superiority. They give themselves the power to speak for and in the name of a group, with the claim to master it better, to identify its defects, to have the right of life or death. In this way, these homosexual purifiers echo the Napoleonic Code noir which reduced Blacks to the status of chattel or Hitler's Aryanism which claimed a superior race. In other words, the ideology of homophobia they claim is an import from the West to Africa through its colonial laws and its representations of Abrahamic religions, all under the guise of the idea of white superiority over other non-white groups (Altman, 2001). Thus, Ella-Menyé's call for a total purge including anyone rendering important services to members of the LGBTQI+ community brings us back to what Alice Nkom deplored, namely that to be homosexual in Africa is to live in terror and violence. This terror is also premonitory. It presages

a «great day», when «real» Africans and pan-Africanists will systematically cleanse LGBTQI+ people and their allies, continuing the horrifying work of white supremacists. This possibility remains topical, and many of the continent's writers feel challenged by this debate which no doubt, explains Lewat's choice to write a novel that transposes the reality of homophobia in Africa while advocating a different treatment of homosexualities.

His novel is a means of raising awareness. In an interview with the newspaper *Jeune Afrique* on January 25, 2022 in relation to *Les Aquatiques*, Lewat asserts that she wanted to «build a country with common realities: homophobia, the weight of the group on the individual, injunctions made to women, the ball of appearances». The writer therefore denounces these acts of violence as the last great barbarities from which the continent should free itself as soon as possible at the risk of once again being the scene of a tragic purge of these LGBTQI+ communities. Worse still, Lewat tells us this purge will be carried out by young Africans transformed into despotic oppressors by today's Ella-Menyé-style homophobic discourse under the complicit and complacent gaze of adults.

Conclusion

Whatever criticism may be leveled at His Excellency Félix Tshisekedi, history will remember that it was under his impetus and efforts that the Pan-African Grand Prix for Literature was created, choosing for its inaugural prize, a work that speaks out against homophobia in Africa. This is the moment to return to the meaning of this text which is basically a cry of pain, a tribute to the memory of all the African homosexuals who have lost their lives on their continent. In this tribute, Osvalde Lewat begins by reminding us that Samy cannot be reduced to «a homosexual», for he was above all, a son cherished by his mother, a brother, a faithful friend, a godfather, an uncle, a college professor and an artist. In the Aquatic neighborhood, he was a leader. Samy was also the one who used his art to make the Zambuena leaders aware of the miserable condition of the inhabitants of the neighborhood. Finally, Samy was simply the man who wanted to embellish the lives of others. Embellish the lives of young people by teaching them trades. Embellish the neighborhood by planting flowers. Embellish Africa by giving it back shape, color, visibility and life. But with his death, it's the Africa in the making that is assassinated. Coming from the highest pan-African political body, this first Pan-African Grand Prix for Literature invites Africans to (re)imagine a new model of society, taking into account the rights of LGBTQI+ people. Will they live up to this call? And above all, what will become of this prize that has crystallized so many hopes at a time when H.E. Félix Tshisekedi has been replaced at the head of the AU, first by H.E. Macky Sall and now by H.E. Azali Assoumani? Will the current president of the AU be able to work to consolidate the role and place of this new prize as a reference in (pan)African literature for the renaissance of the continent? Only posterity will tell.

Bibliography

Ada, C.-N. (2015). Homosexualité en Afrique : une forte pénalisation, de timides progrès. *Hommes & Libertés*, *170*, 27-29. https://www.ldh-france.org/hl-numero-170/

African Revival. Consulté le 11 mai 2023 sur https://african-revival.org/

Aldrich, R. (2001). Homosexuality in the French Colonies. *Journal of Homosexuality*, *41*(3-4), 201-218.

Altman, D. (2001). Global Gaze/Global Gays. Dans Hawley, J C. (dir.), *Postcolonial and Queer Theories: Intersections and Essays* (pp. 1-18). Wesport/London: Greenwood Press.

Awondo, P. (2019). *Le Sexe et ses doubles : (Homo)sexualités en postcolonie*. ENS Éditions.

Awondo, P., Geschiere, P., Reid, G., Jaunait, A., Le Renard, S. A., Marteu, É. (2013). Une Afrique homophobe ? Sur quelques trajectoires de politisation de l'homosexualité : Cameroun, Ouganda, Sénégal et Afrique du Sud. *Raisons politiques*, *1*(49), 95-118. https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2013-1-page-95.htm

Azeyeh, A. (2010). *Réussite scolaire, faillite sociale : généalogie mentale de la crise de l'Afrique noire francophone*. Langaa RPCIG.

Beachy, R. (2010). The German Invention of Homosexuality. *The Journal of Modern History*, *82*(4), 801-838.

Citton, Y. (2007). *Lire, interpréter, actualiser : Pourquoi les études littéraires ?* Amsterdam Eds.

Cowell, F. (2010). Colonial Sodomy: Homophobic Threat within Common Law. *Polity.org.za.*

Crémieux, A. (2013). Homosexualités en Afrique. *Africultures*, *96*. L'Harmattan.

Du Bois, W. E. (1996). *The Souls of Black Folk*. Modern Library.

Grand Prix panafricain de littérature (2021). https://www.facebook.com/photo/?fbid=118670983615231&set=ecnf.100064250126585.

Gueboguo, C. (2006). L'homosexualité en Afrique : sens et variations d'hier à nos jours. *Socio-Logos*, 1. http://socio-logos.revues.org/37

Gueboguo, C. (2011). Penser les «Droits» des homosexuels/Les en Afrique : du sens et de la puissance de l'action associative militante au Cameroun. *Taylor & Francis. Canadian Journal of African Studies/Revue canadienne des études africaines*, 43(1), 129-150. https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00083968.2010.9707586.

Kouassi, N'dri M. (2016). *L'homosexualité* en Afrique Tome 1. Connaissances et Savoirs.

Kouassi, N'dri M. (2016). *L'homosexualité* en Afrique Tome 2. Connaissances et Savoirs.

Lewat, O. (2021). *Les Aquatiques.* Les Escales.

Mbembe, A. (2008). Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Propos recueillis par Olivier Mongin, Nathalie Lempereur et Jean-Louis Schlegel. *Eurozine*. https://www.eurozine.com/quest-ce-que-la-pensee-postcoloniale/

Mbembe, A. (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. La Découverte.

Minne, S. (2023). «Queer Readings» : lectures de la différence. *Fabula, La recherche en Littérature.* https://www.fabula.org/ressources/atelier/?Queer_readings

Nkom, A. (2021). Être homosexuel au Cameroun, c'est vivre dans la terreur et la violence. France 24. https://www.youtube.com/watch?v=u_ur6DWhmpk

Phillips, O. (1997). Zimbabwean Law and the Production of a White Man's Disease. *Socialand Legal Studies*, *6*, 471-491.

Plana, M., Sounac, F. (2015). *Esthétique(s)* queer *dans la littérature et les arts : sexualités et politiques du trouble*. Écritures, Éditions universitaires Dijon.

Saïd, E. W. (2005). *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Seuil.

Sarr, M. M. (2018). *De purs hommes*. Philippe Rey.

Taguieff, P.-A. (2014). Diaboliser et être diabolisé : le cercle de la haine. *IPhilo*. http://iphilo.fr/2014/05/31/diaboliser-et-etre-diabolise-le-cercle-de-la-haine/

Vultur, I. (2014). La littérature comme forme de communication. Dans, *Le XX^e siècle saisi par la communication*. Vol. 1 : Les révolutions de l'expression. *Hermès, La Revue.* CNRS Éditions. https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2014-3-page-144.htm



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°07.

« Un travail de termites »

Relire la dimension panafricaine des gestes patrimoniaux de Joseph Murumbi

Marian Nur Goni
Historienne de l'art, maîtresse de conférences
Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, laboratoire Arts des images et art contemporain (AIAC)
marian.nur-goni@univ-paris8.fr

Résumé

À travers l'évocation de la trajectoire de Joseph Murumbi (1911-1990), militant anticolonialiste et anti-impérialiste, homme politique et collectionneur kényan, cet article vise à mettre en relief la dimension panafricaine de ses choix patrimoniaux durant la période cruciale des décolonisations (1950-1970). Ce faisant, il en souligne la portée épistémique et politique, ainsi que l'actualité dans le contexte des débats sur la restitution et la réappropriation du patrimoine africain, ou encore sur la production des savoirs en ou sur l'Afrique.

Mots-clés

Kenya, décolonisations, histoire transnationale, collections, production des savoirs

How to cite this paper:
Nur Goni, M., (2023). « Un travail de termites »
Relire la dimension panafricaine des gestes patrimoniaux de Joseph Murumbi. *Global Africa*, (3), pp. 124-136.
https://doi.org/10.57832/jwch-x826

Received: October 10, 2022
Accepted: October 31, 2022
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Introduction

Cet article défend l'idée que réfléchir sur un agenda de la recherche africaine à la hauteur des défis du futur nécessite de croiser différentes temporalités et d'engager un dialogue critique avec des expériences fécondes qui nous viennent du passé. La riche histoire politique, intellectuelle et culturelle du panafricanisme, son « histoire vagabonde » (Boukari-Yabara, 2014, p. 5) avec ses « greffes et lignages » (Fila-Bakabadio, 2022), s'y prête et nous engage. L'histoire fragmentaire que retrace cet article est celle de Joseph Murumbi (1911-1990), militant pour l'indépendance et homme politique kényan qui a traversé le xx^{e} siècle à cheval sur plusieurs mondes – l'Afrique, l'Asie, l'Europe –, et sur plusieurs réseaux internationalistes politiques, intellectuels et culturels. Secrétaire de la première organisation politique nationale, la Kenya African Union (KAU), en 1952 (au moment où Jomo Kenyatta est emprisonné par le pouvoir colonial suite à l'insurrection Mau Mau et à la mise en place de l'état d'urgence), militant anti-impérialiste aux contacts panafricains à Londres durant les années 1950, Murumbi fut aussi brièvement homme d'État (premier ministre des Affaires étrangères, puis vice-président du Kenya indépendant) entre 1963 et 1966, date à laquelle il démissionne et quitte définitivement la scène politique. À travers l'évocation de la trajectoire de Joseph Murumbi, cet article vise à mettre en relief la dimension panafricaine de ses gestes et choix patrimoniaux en cette période cruciale de décolonisation des années 1950 et 1970, afin d'en souligner la portée épistémique et, par là, politique. Ses gestes soulèvent en effet des questions foncièrement politiques qui demeurent d'actualité. Elles sont relatives à la production des savoirs (et notamment à l'écriture de l'histoire de l'Afrique : qui l'écrit, pour qui, et à partir de quelles sources et archives ?) et à la décolonisation des études africaines encore massivement produites hors du continent[1], ou encore à la réappropriation du patrimoine africain que le rapport Sarr-Savoy (2018) sur la restitution du patrimoine africain a puissamment remis sur le devant de la scène internationale. Depuis la publication de ce rapport, l'historienne de l'art Bénédicte Savoy a exhumé les prémices d'un débat africain sur les restitutions engagé depuis les années 1960 (et particulièrement entre les années 1970 et 1980) mettant en lumière un dense réseau d'acteurs européens et africains à l'échelle transnationale (Savoy, 2023). La recherche sur l'historicité de ce débat ne cesse de s'épaissir, et cet article entend y contribuer à sa manière. Enfin, l'actualité des choix de Murumbi peut se lire également à la lumière du regain d'intérêt, dans le champ de la recherche mais aussi des arts contemporains[2], pour les archives du panafricanisme dans son versant culturel (Malaquais et al., 2015 ; Malaquais & Vincent, 2019 ; Chimurenga, 2019 ; Pugh, 2022).

Affinités méthodologiques

Dans le cadre du projet Panafest Archive qui visait à documenter et à penser ensemble quatre grands festivals panafricains des années 1960 et 1970 en

1 Voir par exemple Pailey (2016).
2 Voir par exemple les projets de l'artiste franco-algérienne Zineb Sedira autour des archives du premier festival culturel panafricain d'Alger (1969) : *Standing Here Wondering Which Way to Go* (2019).

interrogeant leurs relations et discontinuités respectives[3], les chercheur.e.s Dominique Malaquais et Cédric Vincent se sont notamment intéressé.e.s aux acteurs laissés dans l'ombre (« conseillers, consultants, mécènes, diplomates, "petites mains" […] ») de ces événements majeurs (Malaquais et al., 2015, p. 216). Suivant cette proposition méthodologique, on retrouve dans la figure méconnue de Joseph Murumbi – dont l'héritage oscille aujourd'hui dans son pays entre ombre et lumière – une formidable porte d'entrée pour saisir le travail en coulisse des luttes internationalistes pour l'indépendance, y compris sur le plan culturel et patrimonial. En déchiffrant ses importantes archives, mais aussi à la lecture des entretiens qu'il a donnés à la fin des années 1970 en vue d'une biographie jamais publiée de son vivant, émerge un dense réseau d'acteurs et de voix qui échangent points de vue, notes confidentielles, extraits de presse, bribes d'intimité et d'amitiés qui, considérés ensemble, donnent à penser, à imaginer, voire à ressentir (voir *infra*), le travail d'émancipation en train de se faire.

Afin de saisir, dans toute sa complexité, le travail de solidarités actives entre l'Afrique et l'Asie dans les années 1950 et 1960, les auteur.e.s du manifeste « Networks of Decolonization in Asia and Africa » (2018) défendent également la nécessité de dépasser la seule échelle de la diplomatie interétatique des grands rassemblements des élites politiques, pour retracer des trajectoires et des expériences *vécues* d'individus (artistes, activistes, syndicalistes, etc.), y compris de celles et ceux qui, loin des capitales, opèrent dans de petites villes enclavées. Cette approche, qui requiert de mener un travail à partir d'autres archives que celles institutionnelles, rejoint ainsi celle de Malaquais et Vincent qui, avec leur équipe de recherche, ont produit de nouvelles archives des festivals panafricains étudiés. De façon similaire, les historien.ne.s britanniques du projet « Another World? East Africa and the Global 1960s[4] » s'appuient sur les histoires de vie d'individus « dont l'œuvre et la pensée ont constitué les liens transfrontaliers qui nous intéressent » (Milford et al., 2021, p. 402), afin d'étudier les multiples branchements, mais aussi les disjonctions, à l'œuvre dans la période des décolonisations des années 1940 aux années 1970 dans cette région du monde. En suivant ces approches méthodologiques, cet article permet de saisir, dans un même mouvement, l'effort conjoint du travail politique et culturel de Joseph Murumbi dans ce moment historique de décolonisations et de luttes internationalistes pour l'indépendance.

Lorsque l'on se penche sur la topographie des archives des panafricanismes – archives dispersées, fragmentées, multicentrées à l'image des multiples centres intellectuels et politiques que leur histoire a reliés et produits –, Nairobi ne vient pas d'emblée à l'esprit. On retrouve pourtant dans les milliers de documents rassemblés par Joseph Murumbi à partir de son activité militante dans les années 1950, un formidable gisement pour saisir la ramification d'un important réseau d'acteurs engagés sur quatre continents, y compris dans le versant panafricain. Une foule de personnages, pour certains ayant marqué l'histoire du Kenya, des Afriques ou des mondes noirs, émerge ainsi de ces documents personnels : correspondances, livrets, programmes, cartes de visite, discours, bulletins de liaison, cartons d'invitation. Ces documents pointent parfois des dates et des événements iconiques, telle la All African People's Conference (AAPC), dont la première session s'est tenue à Accra du 8 au 13 décembre 1958. À noter que

3 Le webdocumentaire produit dans le cadre de ce projet de recherche est aujourd'hui hébergé par la plateforme panafricaine Chimurenga basée à Cape Town : https://panafest.org.za/.
4 Voir le site du projet : https://globaleastafrica.org/.

Murumbi avait côtoyé durant ses années londoniennes le secrétaire général de cette première conférence, George Padmore (1903-1959), alors chargé d'affaires africaines auprès du Premier ministre Kwame Nkrumah[5]. Dans son allocution *Le Panafricanisme de 1919 à 1958*, W.E.B. Du Bois inscrit cet événement dans la lignée des cinq conférences panafricaines précédentes (1900, 1919, 1920, 1923, 1945)[6]. Parmi les documents de ce dossier, figure également la banderole « Free Jomo Kenyatta » qui fut déroulée le 10 décembre 1958 par des membres de la délégation kényane (dont Joseph Murumbi faisait partie) lors de l'AAPC, et que j'ai pu moi-même dérouler silencieusement, soixante ans plus tard, sur la table de consultation des Archives nationales. Tenter d'écrire cette histoire multipolaire et multiscalaire de l'émancipation transnationale noire, ici dans son versant culturel et à partir de la collection de Joseph Murumbi, nécessite de tenir compte de l'émotion suscitée par la manipulation de ces documents historiques résonnant avec les immenses espérances que ces événements ont soulevées pour l'histoire à venir du continent et de ses diasporas ; espérances qui s'entrechoquent aujourd'hui avec les mémoires et les histoires de la période de crises post-indépendance. À ce titre, tout comme Arlette Farge (1989), ou comme Mathias Danbolt (2011) qui plaide pour une prise en compte de la performativité du travail historique et archivistique dans l'écriture de l'histoire, cet article veut entrelacer ces multiples temporalités, chargées d'émotions, et les restituer dans le travail d'écriture[7].

Qui est Joseph Murumbi ?

Joseph Murumbi naît à Eldama Ravine (Kenya) en 1911 d'un père issu d'une famille de Goa – ancien comptoir portugais en Inde – arrivé en Afrique de l'Est en 1897, et d'une mère maasaï, dont le père avait été un farouche opposant à la présence britannique (Thurston, 1979a, p. 18). En 1917, Joseph Murumbi est envoyé par son père en Inde pour suivre sa scolarité dans des écoles tenues par des jésuites à Bangalore, puis à Bellary, dans le sud de l'Inde. C'est durant ces années en Inde qu'il fait l'expérience de la « race », puis des castes, qu'il réprouve catégoriquement : « Ce fut, dit-il, le début de ma conscience politique. » (Thurston, 1979a, p. 21). À son retour au Kenya en 1931, afin d'acquérir un lopin de terre en pays maasaï, il décide de prendre le nom de sa mère (Murumbi, alors qu'il se nommait Zuzarte de par son père), tout en sachant que ce choix lui vaudra la perte des droits dont bénéficiaient les Indiens par rapport aux Africains dans la hiérarchie politique et sociale du Kenya colonial, ségrégué politiquement et spatialement et soumis à la politique de la *colour bar* (« ligne de couleur »). Après avoir passé plus de dix ans en Somalie (1941-1952), principalement durant la période d'administration millitaire britannique (1941-1949), il revient à Nairobi, à un moment où il sent le vent tourner : « Les gens étaient plus conscients du besoin d'indépendance [...] Ils voulaient une assemblée législative entre leurs mains, au moins la majorité, [...] l'élimination de la ségrégation sur base raciale, plus de moyens dépensés dans l'éducation, l'agriculture, plus de terres [...]. » [tda[8]] (Thurston et al., 2015, pp. 27-28).

5 Dans la biographie posthume *A Path not Taken* (Thurston et al., 2015), Murumbi présente George Padmore comme un ami « vers qui je pouvais toujours [me] tourner lorsque j'étais désespéré ». (p. 76). [tad].

6 Archives nationales du Kenya, MAC/CON/181/1 « All African People's Conference – Meeting held at Accra, Dec. 1958 ». Il est à noter que cette allocution fut lue lors de cette conférence par sa femme Shirley Graham, W.E.B. Du Bois étant privé de passeport par l'administration étasunienne.

7 Ce parti pris s'ancre dans un tournant de la recherche en sciences sociales s'emparant de la question des émotions. Voir par exemple les travaux de la revue *Sensibilités* publiée par Anamosa.

8 Traduction de l'auteure.

Engagé un peu « par accident » dans la lutte pour l'indépendance du Kenya, Joseph Murumbi est nommé secrétaire par intérim de la KAU en octobre 1952, alors que tout le directoire de l'organisation est emprisonné par le pouvoir britannique (Thurston, 1979b, p. 26). Il deviendra l'un des maillons essentiels de l'équipe de défense de Jomo Kenyatta dans le procès politique que lui intentent les autorités coloniales, qui accusent ce dernier d'être la tête pensante de l'insurrection Mau Mau. D'après Murumbi, c'est Kenyatta[9] lui-même qui lui suggère de partir à l'étranger afin d'alerter l'opinion publique sur la « sale guerre » que le gouvernement britannique mène au Kenya.

En 1953, Murumbi entame ainsi un périple qui l'amène d'abord en Inde où il rencontre à plusieurs reprises Jawaharlal Nehru qui soutient économiquement la cause nationaliste : son gouvernement a déjà financé la participation de l'avocat Diwan Chaman Lall, parlementaire et pionnier du mouvement syndical en Inde, dans l'équipe de défense transraciale/impériale de Kenyatta[10]. Surveillé par les autorités britanniques, Murumbi reste en Inde quatre mois, avant de se rendre en Égypte, puis en Grande-Bretagne. Les archives de Murumbi montrent d'ailleurs qu'en Inde, il plaida également la cause de Goa, alors sous domination portugaise. Cette convergence des luttes contre les impérialismes britannique et portugais se retrouve également chez son ami et mentor politique : l'infatigable *freedom fighter* kényan Pio Gama Pinto (1927-1965), qui milita aussi pour la libération des colonies portugaises en Afrique, notamment le Mozambique. Pio Gama Pinto lui fait aussi parvenir les informations des violences politiques au Kenya, que Murumbi relaie dans ses nombreuses conférences à travers le pays afin de conscientiser le public britannique.

Toutefois, ce séjour en Angleterre, qui ne devait représenter qu'une étape de son tour international – le programme prévoyait une tournée en Afrique de l'Ouest et aux États-Unis –, se prolongea *in fine* en un exil de neuf ans, la KAU ayant été bannie en juin 1953 par les autorités coloniales. Arrivé en septembre 1953 à Londres, il en repartira seulement en 1962, alors que l'indépendance est négociée, après une lutte acharnée et meurtrière, dans le cadre des Lancaster Conferences. Durant ces conférences, en coulisse, Murumbi met au service de la cause nationaliste tout son talent organisationnel, ainsi que les réseaux développés pendant son exil en Angleterre où il travailla successivement pour le Movement for Colonial Freedom (MCF) en tant que secrétaire adjoint (1954-1957), puis à l'ambassade du Maroc à Londres. Le MCF est fondé en 1954 par le parlementaire travailliste Fenner Brockway à la suite du Congress of Peoples Against Imperialism (COPAI), créé en 1948. L'historien Hakim Adi (2012, p. 281) écrit que « Murumbi a probablement été le premier réfugié africain à diriger une grande organisation politique britannique. Le MCF comptait plus de mille membres individuels et trois millions de membres affiliés » [tad]. Des années au MCF, Joseph Murumbi dira plus tard :

> Cela m'a donné beaucoup de latitude, non seulement pour aider mon propre pays, mais aussi pour me faire une idée plus générale de la lutte [anti]-coloniale dans le monde entier. Nous publiions de nombreuses brochures sur diverses questions coloniales et formions des comités locaux à Londres qui s'occupaient des problèmes du monde colonial. Dans ces comités, des députés, ainsi qu'un certain nombre d'étudiants basés à Londres, s'intéressaient particulièrement à

9 Il sera condamné à sept ans de prison assortis de travaux forcés.

10 Sur l'équipe de défense de Kenyatta (composée de Dennis Pritt, membre du parlement britannique réputé communiste, seul avocat blanc du groupe, de Chaman Lall, de Dudley Thompson de la Jamaïque, de H.O. Davies du Nigeria et de deux avocats locaux d'origine indienne : Achhroo Kapila et Fitz de Souza) qui transcende et défie la *colour bar* en vigueur au Kenya, voir Lonsdale (2004, pp. 183-185).

> une région. Nous nous réunissions régulièrement à la Chambre des Communes, dans les salles des commissions situées sous la Chambre : je me figure toujours que nous étions comme de petits termites creusant dans la structure de l'édifice colonial. Ces comités informaient les députés concernés qui, à leur tour, posaient des questions à la Chambre des Communes. Cette démarche devint une arme très efficace contre la mauvaise administration coloniale. [tda] (Thurston, 1979b, p 27-28).

Les chercheurs Ismay Milford et Gerard McCann, qui ont récemment souligné combien la « trajectoire de Murumbi confirme l'inséparabilité de l'internationalisme et du nationalisme dans l'Afrique des années 1950 », indiquent qu'il fut « l'un des principaux organisateurs de la deuxième AAPC à Tunis en janvier 1960 » [tad] (Milford & McCann, 2022, pp. 113, 126) et que George Padmore l'avait invité à venir travailler à Accra dans le Bureau of African Affairs[11]. Quelques années plus tôt, dans son article « Behind Mau Mau » publié en 1953 dans la revue *Phylon* (fondée par W.E.B. Du Bois à Atlanta en 1940), George Padmore cite les actions menées par Murumbi auprès du Colonial Office dans le réquisitoire sans concession qu'il dresse contre le système colonial brutal en vigueur au Kenya basé sur la ségrégation raciale, l'expropriation des (meilleures) terres et l'exploitation de la force de travail noire au profit des colons. Il est légitime de supposer qu'une large part des informations sur lesquelles il bâtit son argument provient de Murumbi en tant que représentant de la KAU à Londres : chargé de bâtir des alliances et de rendre notoire la violence de la répression britannique face à l'insurrection Mau Mau, il dispose d'informations de première main qui lui parviennent par son réseau de militants anticoloniaux.

« Africa's greatest collector » ?

C'est encore à Londres que Joseph Murumbi fait sa première acquisition d'un objet africain dans une petite boutique de Camden Town : une défense en ivoire sculptée, vraisemblablement du Congo, qu'un brocanteur lui vend pour environ deux livres, en lui disant : « Je préfère te la vendre à toi, car tu viens d'Afrique, et elle devrait revenir en Afrique. » [tda] (Thurston et al., 2015, p. 268). *Back to Africa*, retour (de l'objet) en Afrique : on est ici quelque part entre une forme de panafricanisme et une forme de restitution emmêlées…

À partir de ce premier achat entre la fin des années 1950 et le début des années 1960 et pendant environ vingt ans, Murumbi acquiert un nombre important d'œuvres d'art (notamment d'artistes est- et ouest-africains tels l'artiste ougandais Francis Nnaggenda, né en 1936, ou l'artiste nigérian Bruce Onobrakpeya, né en 1932) et d'objets dits ethnographiques issus du continent africain[12]. En 1981, une mission de l'Unesco évalue, la collection à « 6 500 volumes africanistes [*Africana*] et un nombre important de documents, en plus de la collection d'art africain composée de 1 100 items, dont environ 400 objets ethnographiques kényans, environ 500 objets ethnographiques et sculptures d'autres parties de l'Afrique, y compris de nombreuses pièces d'Afrique occidentale et centrale ; environ 100 peintures d'art moderne, dessins, aquarelles, gravures et photographies, principalement du Kenya et d'autres parties de l'Afrique ; quelques pièces de sculpture moderne, principalement d'Afrique de l'Est ; le reste étant un assortiment d'objets du Moyen-

11 Murumbi raconte lui-même ce projet dans sa biographie posthume (Thurston et al., 2015, pp. 76-77). Les archives disponibles n'ont pas permis de comprendre pourquoi ce projet ne vit pas le jour.

12 Le travail pour en étudier de manière fine la nature, la chronologie et les provenances reste à faire.

Orient, de l'Inde et de l'Europe » (Trone, 1981, p. 1). Étrange paradoxe : alors que les articles parus dans la presse kényane au sujet de Joseph Murumbi le qualifient fréquemment du plus grand collectionneur d'Afrique (Ndungu, 2013), sa collection est pratiquement inconnue en dehors du Kenya. Alors qu'historiquement l'étude des arts africains a été principalement menée à partir de collections européennes ou nord-américaines, cette recherche s'inscrit dans le sillage d'autres travaux sur les collections d'art africain basées en Afrique (Spiesse, 2012 ; Bondaz, 2015, 2019). Comme l'écrit Sylvester Ogbechie (2012, pp. 11-12) dans son étude de la collection du banquier nigérian Femi Akinsanya à Lagos : « L'étude de l'art africain est conduite essentiellement en Occident, où les débats sur l'authenticité et la valeur de l'art africain se construisent autour d'un petit nombre d'objets qui circulent en boucle dans un système clos de musées, de marchands d'art, de collections privées et de salles de ventes. […] Les études portant sur l'art africain font donc l'impasse sur l'attachement des Africains à l'égard de leurs propres traditions artistiques et ne tiennent aucun compte de l'existence des collectionneurs africains d'art africain. » Toutefois, même si la coloration panafricaine des collections étudiées est souvent mise en avant par leurs détenteurs (de même que la dimension de sauvegarde culturelle, ce qui les rapproche des conceptions de Murumbi), elles se focalisent plus généralement sur l'espace nigérian ou ouest-africain. Aussi, dans les cas analysés par Bondaz (2015), la « dimension ethnique[13] » demeure très présente, là où elle est totalement absente du projet de Murumbi qui, quant à son identité, affirmait : « Je n'appartiens à aucune ethnie [*tribe*], je suis et j'ai toujours été un Kényan. Mon travail en tant que politicien était de servir le Kenya et le peuple, j'espère que l'histoire me respectera parce que je suis un homme honnête. » [tad] (Patel, sans date). Ainsi, l'un des intérêts majeurs de l'étude de cette collection réside dans le fait que le projet patrimonial panafricain de Murumbi – dont l'envergure dépasse largement l'espace kényan – est arrimé à son projet politique et vice versa, de sorte qu'il y a un véritable continuum entre les deux sphères, patrimoniale et politique. Dans un texte tapuscrit inédit intitulé « African Art by Joseph Murumbi », en grande partie consacré au travail de l'artiste nigérian Ben Enwonwu (1917-1994), Murumbi écrit :

> En tant qu'Africain, je crois que nous devons continuer à maintenir cette clarté d'expression, même si son apparente dimension fétichiste peut déconcerter les Européens et nos Africains "modernes". […] Nous aussi, en Afrique, devons nous rendre compte que nous pouvons apporter notre contribution à la richesse du développement artistique si nécessaire dans le monde d'aujourd'hui [phrase raturée et réécrite]. Nos arts doivent être l'expression de nous-mêmes, de notre caractère et de notre âme. […] Il se peut que je sois partial en ce qui concerne Ben Enwonwu. C'est un sculpteur, domaine dans lequel il excelle particulièrement, je trouve qu'il saisit l'esprit véritable de l'Afrique. Bien qu'il ait passé un certain temps à la Slade[14], il n'a pas perdu l'approche subtile, brutale et claire de l'expression africaine. […] On devrait lui accorder une place d'honneur et lui permettre de travailler et de répandre son influence parmi les jeunes artistes du Nigeria d'aujourd'hui. Il possède un héritage et une tradition qui pourraient être transmis à la génération suivante. […] Je viens d'Afrique de l'Est, du Kenya pour être plus précis, mais j'ai le sentiment que Ben appartient à l'est autant qu'il appartient à l'ouest de l'Afrique. Il appartient à toute l'Afrique et il est dommage

13 « […] Les collectionneurs accordent très souvent un intérêt plus spécifique aux œuvres qui sont attribuées à l'ethnie à laquelle ils appartiennent, de telle sorte qu'on observe presque systématiquement un espace de noyau ethnique au sein de leurs collections. »

14 Slade School of Fine Art, école d'art londonienne établie en 1871 où ont été formés nombre d'artistes issus des espaces coloniaux. Voir le projet Transnational Slade : https://www.ucl.ac.uk/slade/research/slade-archive-project/transnational-slade/.

> de le voir gâcher ses efforts pour quelque chose ou quelqu'un qui n'apprécie pas sa valeur. Il serait dommage que, alors que Ben est apprécié en Europe, il ne le soit pas par ses gens. [tda].

Travailler sur le parcours de Joseph Murumbi requiert ainsi de penser ensemble et de relier ses orientations politique, artistique (ici teintée de primitivisme) et patrimoniale, qui ont toutes une envergure internationaliste/panafricaine. Que l'on écoute son introduction, intitulée « Strands of Pan Africanism [Courants du panafricanisme] », prononcée à la Conference on Africa (dont il était président) qui s'est tenue les 2 et 3 juillet 1960 au New College d'Oxford :

> […] Dans le cas du nationalisme africain qui a été autant stimulé récemment[15], nous devons nous rappeler que nous avons besoin de quelque chose de plus positif derrière ce nationalisme, c'est ce qui, je l'espère, ressortira de ces discussions. Parce que le nationalisme, pour moi, le nationalisme pur, n'est pas une fin en soi. […] Je crois qu'il n'est pas nécessaire pour nous, en Afrique, d'essayer de développer une idéologie ou d'emprunter une idéologie, ou de copier une idéologie issue de l'Europe. Il nous faut des Africains qui se réunissent et s'organisent ensemble autour de ce problème et qui essaient de créer une idéologie typiquement africaine, une idéologie qui a ses racines en Afrique. […] Nous pouvons trouver cette idéologie parce qu'elle fait partie de la vie ou est à la base de la vie de notre peuple. Certains d'entre nous qui sont éduqués, par exemple, semblent oublier nos propres expériences. […] Allons-nous perdre d'autres choses liées à notre mode de vie ou à notre propre culture, par exemple les arts africains, la musique africaine ? Aujourd'hui, ce sont certains Européens qui tentent de préserver l'art africain et on trouve des Européens qui sont allés en Afrique et qui ont essayé d'enregistrer autant de musique africaine que possible avant qu'elle ne soit perdue. Je pense que ce sont des choses que non seulement les gouvernements africains, mais aussi les organes panafricains en Afrique qui tentent d'éduquer leur population, devraient préserver. […] En particulier les pays qui sont indépendants aujourd'hui et qui ont le pouvoir de faire des études détaillées sur ces problèmes, par exemple nous avons très peu d'anthropologues africains[16]. [tda].

S'il reste à éclaircir les circonstances de la rencontre (à Londres ?) entre Joseph Murumbi et Ben Enwonwu, la suite de son texte sur l'art africain indique que tous deux échangeaient souvent à propos de ces questions. On retrouve d'ailleurs dans l'article de Ben Enwonwu (1956), « Problems of the artist today », publié dans *Présence africaine* à la suite de sa participation au premier Congrès international des écrivains et artistes noirs[17], des questions similaires : non seulement quant à la recherche de nouvelles esthétiques pour les artistes africains dans un contexte politique et social de transformations majeures, mais aussi pour ce qui est de la question de la préservation des arts africains *in situ* (tâche que, on l'a vu, Murumbi assigne aux organes panafricains et aux nouveaux États indépendants). Pour sa part, Enwonwu (1956, p. 176) se prononce ainsi :

> Tandis que l'Europe peut s'enorgueillir de posséder, dans les musées et chez les collectionneurs privés, quelques-unes des plus belles sculptures africaines, l'Afrique n'a droit qu'aux exemples les plus médiocres de l'art anglais en particulier et aux œuvres de second ordre des autres arts d'Europe. La préservation de l'art ancien dans certaines régions d'Afrique est menée bien sûr en particulier au

15 Murumbi fait référence à la All African People's Conference mentionnée plus haut.
16 Archives nationales du Kenya, MAC/KEN/77/1 « Kenya, Prominent Personalities. Murumbi, Joseph Anthony Zuzarte, 1911 – U.K. Meetings – Conference on Africa, July 1960 ». Je souligne.
17 Organisé par *Présence africaine* en la Sorbonne du 19 au 22 septembre 1956.

> Nigeria, mais il est étrange – j'aimerais vous faire part de ce point – que ceux qui détiennent l'autorité suprême de la préservation de ce qui reste de l'art africain, ainsi que de ce qui peut être acheté ou ramené au pays, ce ne sont pas les Africains dont les ancêtres ont créé les sculptures, mais les Européens dont les prédécesseurs ont été responsables de la disparition de nombreuses œuvres d'art africain de leur pays d'origine[18] […]. [tda].

La suite de l'article souligne la question critique de la production de savoirs et de l'autorité de l'expertise autour des arts africains, autre point de convergence avec les réflexions de Murumbi qui reste convaincu que « le patrimoine africain est notre responsabilité » (1973, [tda]). Il est d'ailleurs remarquable que ses gestes en faveur de ce patrimoine vont de pair avec son soutien à la création africaine contemporaine : dans un autre entretien publié en 1977, mentionnant une œuvre de l'artiste kényan Elkana Ongesa dont il a fait l'acquisition, Murumbi affirme : « Si nous ne trouvons pas les moyens de soutenir nos propres artistes, l'art continuera à quitter l'Afrique[19]. » [tda]. On le voit : Murumbi a une conception large du « patrimoine » – œuvres d'art contemporain, ouvrages, archives – et, à l'heure des décolonisations et du panafricanisme, il le reliait à des enjeux d'écriture de l'histoire et à la nécessité de le transmettre aux générations futures. Si ce triple fonds (collection d'art et d'objets, archives et bibliothèque) gagne à être pensé ensemble, il devrait également être mis en relation avec l'« intérêt pour l'éducation de base au Kenya et la capacité d'interpréter des pratiques pédagogiques à travers les cultures et les continents » [tda] que les chercheur.e.s Milford et McCann (2022, p. 128) ont récemment mis en évidence chez Murumbi.

Après l'indépendance du Kenya en 1963, Murumbi devient ministre des Affaires étrangères, un poste qui, dit-il, lui sera utile pour la constitution de sa collection (Thurston et al., 2015, p. 274). Puis, pendant quelques mois seulement, il est nommé vice-président par Jomo Kenyatta, devenu entre-temps premier président du Kenya indépendant (1964-1978), avant de se retirer définitivement de la vie politique à la fin de l'année 1966. C'est dans ces fonctions qu'il œuvre à la création des Archives nationales du Kenya (1966), considérant toutefois que cette mission aurait dû être accomplie dès l'indépendance : « Nous devons préserver la majeure partie de notre documentation, sinon elle quittera le pays. » [tda] (Thurston et al., 2015, p. 308). Il se réfère ici aux archives relatives à la période Mau Mau déplacées et détruites par les Britanniques avant l'indépendance (Elkins, 2015). S'il avance des motifs de santé pour quitter la scène politique, la réalité est toute autre : son ami Pio Gama Pinto a été assassiné quelques mois plus tôt (le 24 février 1965), premier assassinat politique de l'ère post-indépendance dont les véritables commanditaires n'ont jamais été inquiétés.

Les futurs de la collection

Une exposition de la collection Murumbi, « Art africain d'hier et d'aujourd'hui – Collection Murumbi[20] », a été présentée à la Maison française de Nairobi du 1er au 15 novembre 1976, à l'occasion de la dix-neuvième Conférence générale de l'Unesco tenue pour la première fois en Afrique (du 26 octobre au 30 novembre

18 Enwonwu semble se référer ici à la figure de Kenneth Murray, à l'origine du musée national du Nigeria à Lagos (ouvert en 1957) qui, à partir des années 1940, « acquiert des pièces partout dans le pays pour établir cette collection dans la capitale, à Lagos », y compris en les rachetant sur le marché international (Bodenstein, 2019, pp. 231-232).

19 « Outsiders still the main art lovers », *Kenya News export*, août 1977.

20 National Archives of Kenya, dossier MAC/KEN/98/3 « Kenya. Prominent personalities. Murumbi, Joseph Anthony Zuzarte, 1911, Exhibitions - part II ».

1976), revêtant par là une signification toute particulière. Dans le mot du directeur général de l'institution, Amadou Mahtar M'Bow (1974-1987), « l'événement marquait pour l'Afrique une étape importante dans la voie du partage plus équitable des responsabilités au sein de la communauté internationale » (M'Bow, 1976, p. 2). Dans la revue *Présence africaine*, Pathé Diagne (1977, p. 159) dépeint ainsi le contexte politique dans lequel se tient cette première conférence générale de l'Unesco en Afrique :

> Il y a, sous la pression d'une crise mondiale, qui prend racine dans les succès du mouvement anti-impérialiste, émergence et affirmation de nouvelles forces internationales, nécessité pour un projet d'ordre ou de nouvel équilibre. Les événements qui ont mis en premières lignes le Vietnam et l'Asie, la Palestine et le Moyen-Orient, l'Angola, les mouvements de lutte d'Afrique australe et du Sud contre l'hégémonie coloniale et l'apartheid, ont bouleversé les rapports de force. […] Il se dessine une évolution à l'égard de laquelle l'institution internationale est appelée, selon les forces qui y prédominent, à se transformer, à s'adapter ou à disparaître. Elle ne peut continuer comme elle l'a fait jusqu'ici, à être un appareil de gestion assurant dans un monde de contestation au plan économique, social, culturel et politique, l'intérêt et la seule perspective de quelques nations.

Si la grande question débattue dans le cadre de cette conférence générale est celle du contrôle de l'information, le sujet des restitutions y fut également discuté et dut sans doute beaucoup aussi au contexte politique décrit par Diagne ci-dessus, menant *in fine* à la résolution 4.128 et au mandat confié à M'Bow pour la constitution d'un « comité intergouvernemental ayant pour fonction de rechercher les voies et les moyens de faciliter les négociations bilatérales pour la restitution ou le retour des biens culturels aux pays qui les ont perdus par suite de l'occupation coloniale ou étrangère […] » (Unesco, 1976, p. 49)[21].

La même année 1976, la collection, les archives et sa maison de Muthaiga sont vendues à l'État kényan, Murumbi refusant toute offre venant de l'étranger. Il explique alors son choix : « L'Afrique a déjà été dépouillée d'une grande partie de son art le plus précieux. Il montre un soldat en armure de bronze qui monte la garde sur la véranda. C'est une copie d'un bronze du Bénin, en Afrique de l'Ouest. Les originaux sont tous en Europe. Même le masque en ivoire qui était le symbole du Festac (le festival artistique panafricain qui s'est tenu à Lagos) n'a pas été exposé pendant le festival. Il était en Grande-Bretagne[22] ! » L'année de parution de cet article, 1977, coïncide avec l'année où se tient à Lagos le Festac, le second festival mondial des arts et de la culture noirs et africains. L'histoire du bras de fer qui a opposé le Nigeria à la Grande-Bretagne pour le prêt du pendentif de la reine Idia, conservé au British Museum et choisi comme emblème du festival, menant *in fine* (suite au refus du musée britannique) à la fabrication sur place d'une copie qui sera démultipliée à l'envi sur tous les supports du festival, a été brillamment étudiée par Dominique Malaquais et Cédric Vincent (2019, pp. 53-56). Le fait que Murumbi mentionne le cas du « Festac Mask » témoigne à la fois de sa popularité et de sa propre connexion à ces débats transnationaux et panafricains.

Il semble que pendant un temps, pendant les négociations de la vente de la collection, Murumbi ait hésité à la délocaliser hors du Kenya, dans la région est-africaine : « En ce qui concerne ma bibliothèque, j'ai promis qu'elle ne quitterait pas le Kenya, mais après en avoir discuté avec le président Nyerere à Dar es

21 Actes de la Conférence générale. Dix-neuvième session, Nairobi, 26 octobre-30 novembre 1976, vol. 1, « Résolutions », Unesco, p. 49.

22 « Outsiders still the main art lovers », *Kenya News export*, août 1977.

Salaam, je pense qu'il serait peut-être bon que la bibliothèque aille à un centre d'études africaines, soutenu par la communauté, plutôt que d'être utilisée dans un pays d'Afrique de l'Est en particulier. La raison en est que je crois que nous devrions avoir en Afrique de l'Est un centre d'études africaines, où les étudiant.e.s non seulement d'Afrique de l'Est, mais de toutes les parties du monde, pourraient trouver un endroit dans lequel il y a une concentration de littérature et de documents sur l'Afrique disponibles pour l'étude[23] […] » [tda].

L'ensemble, vendu enfin à l'État kényan, doit constituer la base d'un futur centre d'études africaines. On l'a vu : la constitution progressive de sa collection d'art et d'objets dits ethnographiques est pensée comme un moyen de résister au flux, unidirectionnel, d'objets qui quittent l'Afrique vers le Nord (ce que le « Manifeste culturel d'Alger » avait qualifié d'« hémorragie » en 1969, p. 121). De même, il s'agit ici d'inverser celui qui mène les chercheur.e.s du continent à devoir s'expatrier pour avoir accès aux sources pour écrire leur histoire. Si les études conjointes d'étudiant.e.s africain.e.s et européen.ne.s sont importantes, explique Murumbi dans un entretien donné dans les années 1970, « il est temps pour les Kényans d'écrire leur propre histoire » (Thurston et al., 2015, p. 312). La question demeure centrale aujourd'hui : Chao Tayiana Maina (2021, p. 34), l'une des voix africaines dans le débat sur les restitutions[24], la formule ainsi : « En tant qu'historienne du Kenya contemporain ayant émergé sous l'apparence d'un État indépendant, je suis contrainte de faire face à la visibilité constante de cette histoire [coloniale], son hyper "présence" m'entoure et informe ma vie, tout en étant résignée à l'invisibilité des archives. » [tda].

Ce qui est remarquable dans le projet de Murumbi, c'est que sa collection d'objets d'art, elle-même panafricaine, ses archives et sa bibliothèque doivent constituer le cœur de ce centre d'études africaines. Le rêve de ce centre panafricain ne s'est, hélas, jamais concrétisé, la maison de Muthaiga ayant été rasée et la propriété sur laquelle elle avait été bâtie ayant fait l'objet de spéculations foncières. C'est finalement grâce aux efforts d'Alan Donovan[25] et au financement de la fondation Ford que la Murumbi Gallery a vu le jour en décembre 2006 aux Archives nationales du Kenya, quelque trente ans après l'achat de la collection laissée à l'abandon dans les sous-sols de l'institution.

Conclusion

Profondément ancré dans son temps, le projet politique de cette collection devenue publique nouait la réappropriation du patrimoine et des arts africains à la production des savoirs en Afrique. Si la manière dont cette collection est aujourd'hui présentée n'est pas sans poser question[26], la puissance politique de son projet, avec son potentiel de germination de nouveaux savoirs, demeure plus que jamais d'actualité. Jadis, Joseph Murumbi avait mobilisé la métaphore du termite pour qualifier le travail militant qu'il menait dans les années 1950 avec ses camarades de lutte, rongeant les fondations mêmes de l'empire aux fins de son effondrement. En filant cette métaphore, je propose de réimaginer la collection qu'il a bâtie au cours de sa riche trajectoire à travers l'image annexe de la termitière

23 Archives nationales du Kenya, MAC/KEN/99.3 « Proposed sale for the Murumbi Africana collection, 1970, 1974 ».
24 Voir par exemple son projet « Open Restitution Africa » : https://openrestitution.africa/.
25 Un designer américain avec lequel Murumbi avait créé une galerie commerciale, African Heritage, à Nairobi en 1973.
26 On peut, entre autres, se demander dans quelle mesure elle remet en question les schémas muséaux occidentaux et le système classificatoire basé sur la logique de l'ethnie que le musée ethnographique a hérité de son histoire.

– une « structure biogénique aux formes, aux tailles et aux structures très variées, créant un habitat favorable à de nombreux autres organismes vivants[27] » –, afin de la replacer dans la sphère du vivant, du « reprendre » (Mudimbe, 1994) et du futur car, comme Murumbi le dit lui-même : « L'objectif de cette opération est de constituer une collection en guise d'héritage, de patrimoine pour les générations futures. » [tda] (Thurston et al., 2015, p. 321).

Bibliographie

(1969). Manifeste culturel panafricain. *Présence africaine*, *3*(71), 115-123. https://doi.org/10.3917/presa.071.0115

(1973, juillet). African Heritage, our Responsibility. *Maridadi*, *1*(3).

(1977, août). « Outsiders still the main art lovers », *Kenya News export*.

Adi, H. (2012). African Political Thinkers, Pan-Africanism and the Politics of Exile, *c.* 1850-1970. *Immigrants & Minorities*, *30*(2-3), 263-291. https://doi.org/10.1080/02619288.2010.502718

Bodenstein, F. (2019). Cinq masques de l'Iyoba Idia du royaume de Bénin : vies sociales et trajectoires d'un objet multiple. *Perspective*, *2*, 227-238. https://doi.org/10.4000/perspective.15735

Bondaz, J. (2015, 3 janvier). *Collections et collectionneurs ouest-africains*. Détours des mondes. https://www.youtube.com/watch?v=eL6uA5CY86A&ab_channel=D%C3%A9toursdesMondes

Bondaz, J. (2015). L'art primitif réapproprié ? Les collectionneurs d'art africain en Afrique de l'Ouest. *Cahiers d'anthropologie sociale*, *12,* 24-48. https://doi.org/10.3917/cas.012.0024

Bondaz, J. (2019). Le caractère marchand du fétiche et son secret. L'art de profiler les objets chez les antiquaires ouest-africains. *Gradhiva*, *30*, 70-91. https://doi.org/10.4000/gradhiva.4381

Boukari-Yabara, A. (2014). *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme.* La Découverte.

Chimurenga (ed.) (2019). *Festac77, 2nd World Black and African Festival of Art and Culture*. Afterall Books/Chimurenga/Koening Books.

Danbolt, M. (2011). Disruptive anachronism: Feeling Historical with N.O.body. Dans Boudry, P. & Lorenz, R., *Temporal Drag* (pp. 1982-1990). Hatje Cantz Verlag.

Diagne, P. (1977). 19e Session de la Conférence générale de l'Unesco. Nairobi (oct.-nov. 1976). *Présence africaine*, *4*(104), 158-187. https://doi.org/10.3917/presa.104.0158

Elkins, C. (2015). Looking beyond Mau Mau: Archiving Violence in the Era of Decolonization. *The American Historical Review*, *120*(3), 852-868. https://www.jstor.org/stable/26577260

Enwonwu, B. (1956). Problems of the african artist today. *Présence africaine*, *8/10*, 174-178. https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1956-3-page-174.htm

Farge, A. (1989). *Le Goût de l'archive*. Le Seuil.

Fila-Bakabadio, S. (2022). Des greffes aux lignages : une histoire des panafricanismes. Dans Fauvelle, F.-X. & Lafont, A. (dir.), *L'Afrique et le monde, histoires renouées. De la Préhistoire au xxie siècle*. La Découverte. pp. 173-198.

Lonsdale, J. (2004). Les procès de Jomo Kenyatta. Destruction et construction d'un nationaliste africain. *Politix*, *17*(66),163-197.

M'Bow, A.-M. (1976, 26 octobre). Allocution à l'ouverture solennelle de la 19e session de la Conférence générale. Unesco, 19 C/Inf. 8.

Malaquais, D., Vincent, C. (2019). Three Takes and a Mask. Dans Chimurenga (ed.), *Festac77, 2nd World Black and African Festival of Art and Culture* (pp. 53-59). Afterall Books/Chimurenga/Koenig Books.

Malaquais, D., Ficquet, É., Rahal, M., Vincent, C. (2015). Panafest : une archive en devenir. Dans Le Lay, M., Malaquais, D., Siegert, N. (dir.), *Archive (re)mix. Vues d'Afrique* (pp. 209-227). Presses universitaires de Rennes.

Milford, I., McCann, G. (2022). African Internationalisms and the Erstwhile Trajectories of Kenyan Community Development: Joseph Murumbi's 1950s. *Journal of Contemporary History*, *57*(1), 111-135. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/00220094211011536

27 D'après la page Wikipédia « Termitière », consultée le 10 février 2023. Consciente de la limite de cette seule référence, je suis à la recherche de références plus spécifiques.

Milford, I., McCann, G., Hunter, E., Branch, D. (2021). Another World? East Africa, Decolonisation, and the Global History of the Mid-Twentieth Century. *The Journal of African History*, *62*(3), 394-410. https://doi.org/10.1017/S0021853721000566

Mudimbe, V.-Y. (1994). *The Idea of Africa.* Indiana University Press/James Currey Publishers.

Ndungu, W. (2013, 29 octobre). Joseph Murumbi, A pioneer collector. *New African Magazine*.

Ogbechie, S. O. (2012). *Refaire l'histoire. Les collectionneurs africains et le canon de l'art africain.* 5 Continents Editions.

Padmore, G. (1953). Behind the Mau Mau. *Phylon (1940-1956)*, *14*(4), 355-372. https://doi.org/10.2307/272073

Pailey, R. N. (2016, 7 juin). Where is the « African » in African Studies? *African Arguments*. https://africanarguments.org/2016/06/where-is-the-african-in-african-studies/

Patel, Z. (sans référence, ni date). *Joseph Murumbi 1911-1990*. Archives d'Alan Donovan – African Heritage House (Nairobi) album 8.

Pugh, C. L. (2022). « We Shall Be Telling our own Stories »: Bernie Grant, the Africa Reparations Movement, and the Restitution of the Benin Bronzes. *Politique africaine*, *165*, 143-166. https://doi.org/10.3917/polaf.165.0143

Sarr, F., Savoy, B. (2018). *Restituer le patrimoine africain.* Philippe Rey/Seuil.

Savoy, B. (2023). *Le long combat de l'Afrique pour son art. Histoire d'une défaite postcoloniale.* Le Seuil [*Afrikas Kampf um seine Kunst. Geschichte einer postkolonialen Niederlage*, Munich, C.H. Beck, 2021].

Spiesse, E. (2012). *Devenir artiste au Nigeria : du début du xx^e siècle au début du xxi^e siècle.* [Thèse de doctorat, Paris 1, sous la direction de Philippe Dagen].

Tayiana, M. C. (2021). Unearthing Kenya's Foundational Silences – London or Nairobi? Dans Nur Goni, M. & Hopkins, S. (dir.), *Invisible Inventories* (pp. 32-34). Kwani/Iwalewabooks.

The Afro-Asian Networks Research Collective (2018). Manifesto: Networks of Decolonization in Asia and Africa. *Radical History Review*, *131*, 176-182. https://doi.org/10.1215/01636545-4355317

Thurston, A. (1979a). The Formation of a Character – An Interview with Joseph Murumbi, Part I. *Kenya Past and Present*, *10*, 17-21.

Thurston, A. (1979b). Emergence of a Nationalist – An Interview with Joseph Murumbi, Part II. *Kenya Past and Present*, *11*, 23-28.

Thurston, A. *et al.* (2015). *A Path Not Taken. The Story of Joseph Murumbi*. Franciscan Kolbe Press.

Trone, A. (1981). *Conservation of the Joseph Murumbi African Art Collection.* Unesco, restricted technical report RP/1979-80/4/7.06/03.

Unesco (1976). Actes de la Conférence générale. Dix-neuvième session, Nairobi, 26 octobre-30 novembre 1976, 1, « Résolutions ».

“A termite’s work”

Rereading the Pan-African dimension of Joseph Murumbi’s heritage gestures

Marian Nur Goni
Art historian, Associate Professor
Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis, Arts des images et art contemporain (AIAC) laboratory
marian.nur-goni@univ-paris8.fr

Abstract

Through an evocation of the career of Joseph Murumbi (1911-1990), Kenyan anti-colonialist and anti-imperialist activist, politician and collector, this article aims to highlight the pan-African dimension of his patrimonial choices during the crucial period of decolonization (1950-1970). In so doing, it highlights their epistemic and political significance, as well as their topicality in the context of debates on the restitution and reappropriation of African heritage, or on the production of knowledge in/about Africa.

Keywords

Kenya, decolonization, transnational history, collections, knowledge production

How to cite this paper:
Nur Goni, M., (2023). «A termite’s work”
Rereading the pan-African dimension of Joseph Murumbi’s heritage gestures. *Global Africa*, (3), pp. 137-149.
https://doi.org/10.57832/b08m-9566

Received: October 10, 2022
Accepted: October 31, 2022
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Introduction

This article defends the idea that reflecting on an African research agenda commensurate with the challenges of the future requires crossing different temporalities and engaging in a critical dialogue with fruitful experiences that come to us from the past. The rich political, intellectual and cultural history of Pan-Africanism, its "vagabond history" (Boukari-Yabara, 2014, p. 5) with its "grafts and lineages" (Fila-Bakabadio, 2022), lends itself to this and engages us. The fragmentary story recounted in this article is that of Joseph Murumbi (1911-1990), a Kenyan independence activist and politician who straddled several worlds - Africa, Asia, Europe - and several political, intellectual and cultural internationalist networks throughout the 20th century. Secretary General of the first national political organization, the Kenya African Union (KAU), in 1952 (at a time when Jomo Kenyatta was imprisoned by the colonial authorities following the Mau Mau insurrection and the introduction of a state of emergency), an anti-imperialist activist with pan-African contacts in London during the 1950s, Murumbi was also briefly a statesman (first Minister of Foreign Affairs, then Vice-President of independent Kenya) between 1963 and 1966 when he resigned and left the political scene for good.

Through the evocation of Joseph Murumbi's career, this article aims to highlight the pan-African dimension of his gestures and heritage choices during the crucial period of decolonization in the 1950s and 1970s, in order to underscore their epistemic and, by extension, political significance. Indeed, his actions raise fundamentally political questions that are still relevant today. They relate to the production of knowledge (and in particular to the writing of African history: who writes it, for whom and from what sources and archives?) and to the decolonization of African studies, still massively produced outside the continent[1], or to the reappropriation of African heritage, which the Sarr-Savoy report (2018) on the restitution of African heritage has powerfully brought back to the forefront of the international scene. Since the publication of this report, art historian Bénédicte Savoy has unearthed the beginnings of an African debate on restitutions that has been underway since the 1960s (and particularly between the 1970s and 1980s), highlighting a dense network of European and African actors on a transnational scale (Savoy, 2022). Research into the historicity of this debate continues to grow, and this article aims to make its own contribution. Finally, the topicality of Murumbi's choices can also be read in the light of the renewed interest in the field of research but also of contemporary arts[2], for the cultural archives of Pan-Africanism (Malaquais et al., 2015; Malaquais & Vincent, 2019; Chimurenga, 2019; Pugh, 2022).

Methodological affinities

As part of the Panafest Archive project which aimed to document and think together about four major Pan-African festivals of the 1960s and 1970s by examining their

1 See, for example, Pailey (2016).
2 See, for example, the projects of Franco-Algerian artist Zineb Sedira around the archives of the first Pan-African cultural festival in Algiers (1969): Standing Here Wondering Which Way to Go (2019).

respective relationships and discontinuities[3], researchers Dominique Malaquais and Cédric Vincent took a particular interest in the actors left in the shadows ("advisors, consultants, patrons, diplomats, 'little hands' [...]") of these major events (Malaquais et al., 2015, p. 216). Following this methodological proposal, we find in the little-known figure of Joseph Murumbi - whose legacy today oscillates in his country between shadow and light - a formidable gateway to grasping the behind-the-scenes work of the internationalist struggles for independence, including on the cultural and patrimonial level. By deciphering his extensive archives, as well as the interviews he gave in the late 1970s for a biography never published during his lifetime, a dense network of actors and voices emerges, exchanging points of view, confidential notes, press extracts, snippets of intimacy and friendship which, taken together, make it possible to think, imagine and even feel (see below) the work of emancipation in progress.

In order to grasp, in all its complexity, the work of active solidarities between Africa and Asia in the 1950s and 1960s, the authors of the manifesto "Networks of Decolonization in Asia and Africa" (2018) also defend the need to go beyond the single scale of interstate diplomacy of political elites' large gatherings, to trace the trajectories and *lived* experiences of individuals (artists, activists, trade unionists, etc.), including those who, far from the capitals, operate in small landlocked towns.

This approach, which requires work to be carried out using archives other than the institutional ones, is in line with that of Malaquais and Vincent who, with their research team, produced new archives of the Pan-African festivals studied. In a similar vein, the British historians of the "Another World? East Africa and the Global 1960s[4]" project draw on "the life histories of individuals whose work and thought constituted the cross-border connections in which we are interested" (Milford et al., 2021, p. 402) in order to study the multiple links but also disjunctions at work in the period of decolonization from the 1940s to the 1970s in that part of the world. By following these methodological approaches, this article makes it possible to grasp–in one and the same movement, the joint effort of Joseph Murumbi's political and cultural work in that historic moment of decolonisations and internationalist struggles for independence.

When one considers the topography of Pan-Africanist archives - scattered, fragmented and multi-centric, in the image of the multiple intellectual and political centers that their history has linked and produced - Nairobi doesn't immediately spring to mind. Yet the thousands of documents gathered by Joseph Murumbi from his activism in the 1950s provide a formidable source for grasping the ramification of a major network of players involved on four continents, including on the pan-African side. A host of personalities, some of whom left their mark on the history of Kenya, Africa or the black world, emerge from these personal documents: correspondence, booklets, programs, business cards, speeches, liaison bulletins and invitation cards. These documents sometimes point to iconic dates and events such as the All African People's Conference (AAPC) whose first session was held in Accra from December 8 to 13, 1958. During his years in London, Murumbi had rubbed shoulders with the Head of Committee of this first conference, George Padmore (1903-1959), then African Affairs advisor to Prime Minister Kwame

3 The webdocumentary produced as part of this research project is now hosted by the Cape Town-based Pan-African platform Chimurenga: https://panafest.org.za/.
4 See the project website: https://globaleastafrica.org/.

Nkrumah[5]. In his address “Pan-Africanism from 1919 to 1958”, W.E.B. Du Bois placed that event in the tradition of the five previous Pan-African Conferences (1900, 1919, 1920, 1923, 1945)[6]. Among the documents in this file is the banner "Free Jomo Kenyatta" which was unfurled on December 10, 1958 by members of the Kenyan delegation (including Joseph Murumbi) at the AAPC, and which I myself was able to unfurl silently, sixty years later, on the consultation table of the National Archives.

Attempting to write this multipolar and multiscalar history of black transnational emancipation here in its cultural aspect and based on Joseph Murumbi's collection, requires considering the emotion aroused by the handling of these historical documents resonating with the immense hopes these events raised for the future history of the continent and its diasporas; hopes that clash today with the memories and histories of the period of post-independence crises. As such, like Arlette Farge (1989) or like Mathias Danbolt (2011) who pleads for taking into account the performativity of historical and archival work in the writing of history, this article aims to interweave these multiple, emotionally-charged temporalities and restore them in the work of writing[7].

Who is Joseph Murumbi?

Joseph Murumbi was born in Eldama Ravine (Kenya) in 1911 to a father from a family from Goa - a former Portuguese trading post in India - who had arrived in East Africa in 1897, and a Maasai mother whose father had been a fierce opponent of the British presence (Thurston, 1979a, p. 18). In 1917, Joseph Murumbi was sent by his father to India to attend Jesuit schools in Bangalore, then Bellary, in southern India. It was during these years in India that he experienced what "race" and "caste" meant, which he categorically rejected: "This was," he says, "the beginning of my political consciense." (Thurston, 1979a, p. 21).

On his return to Kenya in 1931, in order to acquire a plot of land in Maasai country, he decided to take his mother's name (Murumbi, whereas his father's name was Zuzarte) knowing that this choice would mean the loss of the rights enjoyed by the Asian community in relation to Africans in the political and social hierarchy of colonial Kenya, which was politically and spatially segregated and subject to the color bar policy.

After spending more than ten years in Somalia (1941-1952), mainly during the British military administration (1941-1949), he returned to Nairobi at a time when he sensed the tide turning: "people were now more conscious of their rights [...] whereas when I left [A/N: 1941] that wasn’t in their minds. People were more organized. [...]. They wanted a legislature in their hands, at least the majority [...], the elimination of the color bar, more money spent on education, agriculture, more land, and such things [...]." (Thurston et al., 2015, pp. 27-28).

Involved somewhat "by accident" in the struggle for Kenyan independence, Joseph Murumbi was appointed acting secretary of the KAU in October 1952 when the

5 In the posthumous biography *A Path not Taken* (Thurston et al., 2015), Murumbi introduces George Padmore as "another friend of mine to whom I could always turn when I was in despair". (p. 76).

6 National Archives of Kenya, MAC/CON/181/1 "All African People's Conference - Meeting held at Accra, Dec. 1958". It should be noted that this speech was read at the conference by his wife, Shirley Graham, as W.E.B. Du Bois was denied a passport by the U.S. administration.

7 This research approach is rooted in a social science turn on the question of emotions. See, for example, the work of the journal *Sensibilités published* by Anamosa.

organization's entire board was imprisoned by the British authorities (Thurston, 1979b, p. 26). He became a key member of Jomo Kenyatta's defense team in the political trial brought against him by the colonial authorities who accused him of being the mastermind of the Mau Mau uprising. According to Murumbi, it was Kenyatta[8] himself who suggested that he go abroad to alert public opinion to the "dirty war" being waged by the British government in Kenya.

In 1953, Murumbi embarked on a journey that took him first to India where he met several times with Jawaharlal Nehru who supported the nationalist cause economically: his government had already financed the participation of lawyer Diwan Chaman Lall, a parliamentarian and pioneer of the trade union movement in India in Kenyatta's trans-racial/imperial defense team[9]. Under surveillance by the British authorities, Murumbi stayed in India for four months before moving on to Egypt and then Great Britain. Murumbi's archives show that in India, he also pleaded the cause of Goa, then under Portuguese domination. This convergence of struggles against British and Portuguese imperialism can also be seen in his friend and political mentor: the indefatigable Kenyan freedom fighter Pio Gama Pinto (1927-1965) who also campaigned for the liberation of Portuguese colonies in Africa, notably Mozambique. Pio Gama Pinto also sent him news of the political violence in Kenya, which Murumbi relayed in his many lectures across the country to raise awareness among the British public.

However, that stay in England which was intended to be just one stage in his international tour - the program included a tour of West Africa and the United States - ultimately turned into a nine-year exile, the KAU having been banned in June 1953 by the colonial authorities. He arrived in London in September 1953 but did not leave again until 1962 when independence was negotiated at the Lancaster Conferences, after a bitter and bloody struggle.

During those conferences behind the scenes, Murumbi put all his organizational talent at the service of the nationalist cause, as well as the networks developed during his exile in England, where he worked successively for the Movement for Colonial Freedom (MCF) as general secretary (1954-1957), then at the Moroccan embassy in London.

The MCF was founded in 1954 by Labour MP Fenner Brockway as a successor to the British branch of Congress of Peoples Against Imperialism (COPAI) created in 1948. Historian Hakim Adi (2012, p. 281) writes that " Murumbi was probably the first African refugee to lead a major British political organisation. The MCF had over 1,000 individual members and 3 million affiliated ones". From his years at the MCF, Joseph Murumbi would later say:

> It gave me a lot of scope, not only to help my own country, but also to get a more general idea of the [anti]-colonial struggle worldwide. We also put out a lot of pamphlets on various colonial issues.
>
> Then we formed local committees in London which dealt with the problems of the colonial world. On these committees were M. P.s who had a particular interest in an area, together with a number of students in London. We met regularly in the House of Commons in the Committee Room below the Chamber, and I always think that we were like little termites burrowing into the structure of

8 He was sentenced to seven years' imprisonment with hard labor.

9 On Kenyatta's defense team (comprising Dennis Pritt, a reputedly communist member of the British Parliament and the only white lawyer in the group, Chaman Lall, Dudley Thompson from Jamaica, H.O. Davies from Nigeria and two local lawyers of Indian origin: Achhroo-Kapila and Fitz de Souza), which transcended and defied the color bar in force in Kenya, see Lonsdale (2004, pp. 183-185).

> the colonial edifice. These committees briefed the M.P.s concerned, who in turn raised questions in the House of Commons. This became a very effective weapon against colonial misrule. (Thurston, 1979b, p. 28).

Researchers Ismay Milford and Gerard McCann who recently stressed how "Murumbi's work confirms the inseparability of internationalism and nationalism in 1950s Africa", point out that he was "a primary organiser of the second AAPC [N/A: All-African Peoples Conference] in Tunis, January 1960." (Milford & McCann, 2022, pp. 113, 126) and that, at the same time, George Padmore invited him to come and work in Accra at the Bureau of African Affairs[10]. A few years earlier, in his article "Behind Mau Mau" published in 1953 in Phylon magazine (founded by W.E.B. Du Bois in Atlanta in 1940), George Padmore cited Murumbi's actions with the Colonial Office in his uncompromising indictment of Kenya's brutal colonial system based on racial segregation, expropriation of (the best) land and exploitation of black labor for the benefit of the settlers. It is fair to assume that much of the information on which Padmore builds his argument comes from Murumbi as KAU representative in London: charged with building alliances and publicizing the violence of British repression of the Mau Mau insurgency, he has first-hand information that reaches him through his network of anti-colonial activists.

"Africa's greatest collector"?

It was again in London that Joseph Murumbi made his first acquisition of an African object in a small store in Camden Town: a carved ivory tusk, presumably from the Congo which a junk dealer sold to him for around two pounds, saying, "I'd rather sell it to you, because you're from Africa, and it should go back to Africa." (Thurston et al., 2015, p. 268). "Back to Africa", return (of the object) to Africa: we're somewhere here between a form of pan-Africanism and a form of restitution tangled up...

From this first purchase, between the late 1950s and early 1960s, and over a period of around twenty years, Murumbi acquired a significant number of works of art (notably by East and West African artists such as Ugandan artist Francis Nnaggenda, born in 1936, and Nigerian artist Bruce Onobrakpeya, born in 1932) and so-called ethnographic objects from the African continent[11]. A 1981 UNESCO survey estimated the collection at "about 6500 volumes of Africana and a large number of papers, in addition to the collection of African art, of which there are 1100 items: about 400 Kenyan ethnographic objects; about 500 ethnographic objects and carvings from other parts of Africa, including many items from West and Central Africa; about 100 modern paintings, drawings, water colours, prints and photographs, mostly from Kenya and other parts of Africa; a few pieces of modern sculpture, mostly East African; the rest are an assortment of Middle Eastern, Indian and European objects" (Trone, 1981, p. 1). Strange paradox: while articles in the Kenyan press about Joseph Murumbi frequently refer to him as Africa's greatest collector (Ndungu, 2013), his collection is virtually unknown outside Kenya. While historically the study of African art has been conducted mainly from European or North American collections, this research follows in the wake of other research on African art collections based in Africa (Spiesse, 2012;

10 Murumbi himself recounts this project in his posthumous biography (Thurston et al., 2015, pp. 76-77). The available archives do not allow us to understand why this project never came to fruition.
11 Work remains to be done on a detailed study of their nature, chronology and provenance.

Bondaz, 2015, 2019). As Sylvester Ogbechie (2012, pp. 11-12) writes in his study of Nigerian banker Femi Akinsanya's collection in Lagos: "The study of African art is conducted primarily in the West, where debates about the authenticity and value of African art are built around a small number of objects that circulate in a closed system of museums, art dealers, private collections and auction houses. [...] Studies of African art therefore overlook Africans' attachment to their own artistic traditions, and fail to take into account the existence of African collectors of African art." [Author's translation]. However, even if the pan-African feature of the collections studied is often emphasized by their holders (as is the dimension of cultural safeguarding which brings them closer to Murumbi's conceptions), they focus more generally on the Nigerian or West African space. Whereas, in the cases analyzed by Bondaz (2015), the "ethnicity dimension[12]" remains very present where it is totally absent from the project of Murumbi, who, as to his identity, affirmed: "I belong to no tribe, I am and have always been a Kenyan. My job as a politician was to serve Kenya and the people, I hope history will respect me because I am an honest man." (Patel, undated).

Thus, one of the major interests of studying this collection lies in the fact that Murumbi's pan-African heritage project - whose scope goes far beyond the Kenyan space - is tied to his political project and vice versa, so that there is a real continuum between the two spheres, heritage and politics. In an unpublished typescript entitled "African Art by Joseph Murumbi" largely devoted to the work of Nigerian artist Ben Enwonwu (1917-1994), Murumbi writes:

> [...] As an African, I believe, we must continue to maintain this clarity of expression even through its apparent fetish significance may bewilder the European and our African 'moderns'. [...] We in Africa too must realize that we can also make a contribution - to the wealth of artistic development so necessary in the world today. Our arts must be an expression of ourselves, our character and our soul. [...] It might be that I am biased so far as Ben Enwonwu is concerned. Hs' [sic] a sculptor, a line in which he particularly excels, I find he captures the true spirit of Africa. Although having spent some time at the Slade[13] he has not lost the subtle, brutal and clear approach to African expression. [...] He should be given a place of honour now and allowed to work and spread his influence among the young artists of Nigeria today. He has a heritage and a tradition which could be passed on to coming generation. [...] I come to East Africa, Kenya to be previce [sic], but I feel Ben belongs to us in the East as much as he belongs to the West of Africa. He belongs to all Africa and it is a pity to see him waste his efforts on something or someone who does not appreciate his worth. It will be a pity of while Ben is appreciated in Europe he is not appreciated by his own people.

Working on Joseph Murumbi's career thus requires us to think together and link his political, artistic (here tinged with primitivism) and heritage orientations, all of which have an internationalist/Pan-African scope. Just listen to his introduction, entitled "Strands of Pan Africanism", delivered at the Conference on Africa (of which he was chairman) held on July 2-3, 1960 at the New College, Oxford:

> In the case of African nationalism that has been stimulated recently to such an extent[14], we must remember that we need something more positive behind this

12 "[...] Collectors very often take a more specific interest in works that are attributed to the ethnic group to which they belong, so that we almost systematically observe an ethnic core space within their collections." [Author's translation].

13 Slade School of Fine Art, a London art school established in 1871, where many artists from colonial territories were trained. See the Transnational Slade project: https://www.ucl.ac.uk/slade/research/slade-archive-project/transnational-slade/.

14 Murumbi refers to the All African People's Conference mentioned above.

> nationalism and this is what I hope will come out in these discussions. Because nationalism, to my mind, pure nationalism, is not an end in itself. [...] I believe that it is not necessary for us in Africa to try and develop an ideology, or to borrow an ideology, or to copy an ideology from Europe. It needs African who would get together and plan together about this problem and try to create an ideology that is typically African, an ideology that has its roots in Africa. [...] We can find that ideology because that ideology is part of the life or is the basis of the life of our people. Some of us who are educated, for instance, seems to forget our own background. [...] And are we to lose some of the other things that are connected with our way of life, or own culture, for instance, African arts, African music? And today it is some these Europeans who are trying to preserve African art and you find Europeans have gone out to Africa and tried to record as much as possible of African music before it is lost. And these are things which I think not only African governments but also Pan African bodies in Africa which are trying to educate their people should preserve. [...] particularly those countries which are independent today and have the power to make detailed studies of these problems, for instance we have very few African anthropologists[15].

While the circumstances of the meeting (in London?) between Joseph Murumbi and Ben Enwonwu remain to be clarified, the rest of his text on African art indicates that the two often exchanged views on these issues. Ben Enwonwu's 1956 article, "Problems of the artist today", published in *Présence africaine* following his participation in the First International Congress of Black Writers and Artists[16], raises similar questions: not only about the search for new aesthetics for African artists in a political and social context of major transformation but also about the question of preserving African art in situ (a task which, as we have seen, Murumbi assigned to pan-African bodies and newly independent states). For his part, Enwonwu (1956, p. 176) puts it this way:

> And while Europe can be proud to possess some of the very best sculptures from Africa among museums and private collectors, Africa can only be given the poorest examples of English Art particularly, and the second-rate of the other works of art from Europe. The preservation of the old art in certain regions of Africa is, of course, being carried out particularly in Nigeria, but it is strange, — strange because I'd like to put this point to you, — that those in supreme authority for the preservation of what it is left of African Art, as well as what can be bought or brought back home, are not the Africans whose ancestors created the sculptures, but Europeans, whose predecessors were responsible for the disappearance of numberless African art works from their country of origin[17] [...].

The rest of the article highlights the critical question of knowledge production and the authority of expertise around African arts, another topic that he shared with Murumbi who, a few years later (1973), would affirm that "African heritage is our responsibility". In another interview published in 1977, referring to a work he had acquired by the Kenyan artist Elkana Ongesa, Murumbi asserts: "Not a single African besides myself has bought his work. If we do not find the means to patronize our own artists, art will continue to leave Africa.[18]". Murumbi had a broad conception of "heritage" - contemporary works of art, books, archives - and,

15 National Archives of Kenya, MAC/KEN/77/1 "Kenya, Prominent Personalities. Murumbi, Joseph Anthony Zuzarte, 1911 - U.K. Meetings - Conference on Africa, July 1960".

16 Organized by Présence africaine at the Sorbonne from September 19 to 22, 1956.

17 Enwonwus seems to be referring here to Kenneth Murray, the man behind the National Museum of Nigeria in Lagos (opened in 1957) who, from the 1940s onwards, "acquired pieces from all over the country to establish this collection in the capital, Lagos", including buying them back on the international market (Bodenstein, 2019, pp. 231-232). [Author's translation]

18 "Outsiders still the main art lovers", *Kenya News export*, August 1977.

at a time of decolonization and pan-Africanism, he linked it to issues of writing history and the need to pass it on to future generations. If this triple collection (of art and artefacts, archives and library) is to be considered together, it should also be seen in relation to his "attention towards basic education within Kenya and the question of the translatability of pedagogical practices across cultures and continents" that researchers Milford and McCann (2022, p. 128) have recently highlighted.

After Kenya's independence in 1963, Murumbi became Minister of Foreign Affairs, a position he said would help him build up his collection (Thurston et al., 2015, p. 274). Then, for just a few months, he was appointed Vice-President by Jomo Kenyatta, who had meanwhile become the first President of independent Kenya (1964-1978), before retiring from political life for good at the end of 1966. It was in this capacity that he was instrumental in setting up the National Archives of Kenya (1966), although he felt that this mission should have been accomplished at independence: "We must preserve most of our documentation, otherwise it will all leave the country." [tda] (Thurston et al., 2015, p. 308).

He is referring here to the archives relating to the Mau Mau, archives moved and destroyed by the British before independence (Elkins, 2015). Although he claimed health reasons for leaving the political scene, the reality was quite different: his friend Pio Gama Pinto had been assassinated a few months earlier (on February 24, 1965), the first political assassination of the post-independence era investigated.

The future of the collection

An exhibition of the Murumbi collection, "Art africain d'hier et d'aujourd'hui - Collection Murumbi", was presented at the Maison française in Nairobi from November 1 to 15, 1976, on the occasion of the nineteenth Unesco's General Conference held for the first time in Africa (October 26 to November 30, 1976[19]) thus assuming a very special significance. In the words of the institution's Director General, Amadou Mahtar M'Bow (1974-1987), "the event marked for Africa an important step towards a more equitable sharing of responsibilities within the international community" (M'Bow, 1976, p. 2) [Author's translation]. In the journal *Présence africaine*, Pathé Diagne (1977, p. 159) describes the political context in which this first General Conference in Africa was held:

> Under the pressure of a global crisis rooted in the successes of the anti-imperialist movement, new international forces are emerging and asserting themselves, and there is a need for a project of new order or equilibrium. Events in Vietnam and Asia, in Palestine and the Middle East, in Angola, and in the struggles against colonial hegemony and apartheid in Southern and South Africa, have shifted the balance of power. [...] The international institution [N/A: the United Nations and Unesco] is being called upon to transform, adapt or disappear, depending on the prevailing forces. It cannot continue, as it has done until now, to be a management apparatus ensuring the interests and the sole perspective of a few nations in a world of economic, social, cultural and political contestation. [Author's translation].

While the main issue debated at that General Conference was that of information control, the subject of restitutions was also discussed, and no doubt owed a

19 Archives nationales du Kenya, dossier MAC/KEN/98/3 " Kenya. Personnalités éminentes. Murumbi, Joseph Anthony Zuzarte, 1911, Expositions - partie II ".

great deal to the political context described earlier by Diagne, leading in fine to Resolution 4.128 and the mandate given to M'Bow to to take all necessary measures with a view to the establishment, by the General Conference at its twentieth session, of an intergovernmental committee entrusted with the task of seeking ways and means of facilitating bilateral negotiations for the restitution or return of cultural property to the countries having lost them as a result of colonial or foreign occupation [...]" (Unesco, 1976, p. 48).

That same year, 1976, the collection, archives and his house in Muthaiga were sold to the Kenyan state, Murumbi refusing any offers from abroad. He explained his choice: "Africa has already been denuded of much of its most precious art. He points to a bronze armoured soldier standing on guard on the veranda. 'That's a copy of the Benin bronze from West Africa. The originals are all in Europe. 'Even the ivory mask which was the symbol of Festac (the Pan-African arts festival held in Lagos) was not on display during the festival. It was in Britain[20]!" The year in which this article was published, 1977, coincided with the year in which Festac, the second World Black and African Festival of Arts and Culture, was held in Lagos. The story of the power struggle between Nigeria and Great Britain over the loan of the Queen Idia pendant, kept at the British Museum and chosen as the festival's emblem, leading in fine (following the British museum's refusal) to the on-site manufacture of a copy that would be multiplied ad infinitum on all the festival's media, has been brilliantly studied by Dominique Malaquais and Cédric Vincent (2019, pp. 53-56).

The fact that Murumbi mentions the case of the "Festac Mask" testifies both to its popularity and to his own connection to these transnational and pan-African debates.

It seems that for a time, during the negotiations for the sale of the collection, Murumbi was reluctant to relocate it out of Kenya to the East African region: "With regard to my library, I have made a promise that it will not leave Kenya, I am, however, after discussing the matter with President Nyerere in Dar-es-Salaam, of the opinion that perhaps it might be a good idea for the library to go to a Centre of African Studies, supported by the community, rather than it being used in any particular East African country. The reason for this is that I believe that we should have in East Africa, a centre for African studies, to where students not only from East Africa, but from all parts of the world, could find a place in which there is a concentration of literature and papers on Africa available for study.[21] [...]"

The ensemble, finally sold to the Kenyan state, is to form the basis of a future center for African studies. As we have seen, the gradual build-up of the art collection was conceived as a means of resisting the unidirectional flow of objects from Africa to the North (what the "Manifeste culturel d'Alger" described as a "hemorrhage" in 1969, p. 121). In the same way, Murumbi sought to reverse the trend that leads researchers on the continent to expatriate in order to gain access to the sources they need to write their own history. If joint studies by African and European students are important, explains Murumbi in an interview given in the 1970s, "it is time for Kenyans to write their own history" (Thurston et al., 2015, p. 312). The question remains central today: Chao Tayiana Maina (2021, p. 34), one of the African voices in the restitution debate[22], puts it this way: "As an historian of

20 "Outsiders still the main art lovers", *Kenya News export*, August 1977.
21 National Archives of Kenya, MAC/KEN/99.3 "Proposed sale for the Murumbi Africana collection, 1970, 1974".
22 See, for example, his "Open Restitution Africa" project: https://openrestitution.africa/.

contemporary Kenya born under the guise of an independent state, I am forced to contend with the constant visibility of this [N/A: colonial] history, in its ever 'presentness', surrounding me and informing my life whilst still being resigned to the invisibility of the archive."

What is remarkable about Murumbi's project is that his art collection, itself pan-African, his archives and his library were to form the heart of the center for African studies. Sadly, the dream of a pan-African center never materialized as his Muthaiga house was razed to the ground and the property on which it was built became the subject of land speculation. It was finally thanks to the efforts of Alan Donovan[23] and funding from the Ford Foundation that the Murumbi Gallery was opened in December 2006 at the National Archives of Kenya, some thirty years after the purchase of the collection by the Kenyan state which had lain abandoned in the institution's basement.

Conclusion

Deeply rooted in its time, the political project of this public collection linked the reappropriation of African arts and heritage to the production of knowledge in Africa. If the way in which this collection is exhibited today bears some questions[24], its powerful political project, with its potential to germinate new knowledge, remains more relevant than ever. Joseph Murumbi once used the metaphor of the termite to describe the militant work he and his comrades carried out in the 1950s, gnawing away at the very foundations of the empire to bring about its collapse. Borrowing this metaphor, I propose to reimagine the collection he built over the course of his rich trajectory through the image of the termite mound - a "biogenic structure of widely varying shapes, sizes and structures, creating a favorable habitat for many other living organisms[25]" - in order to place it back in the sphere of the living, the "reprendre" (Mudimbe, 1994) and the future, for, as Murumbi himself puts it: "The whole purpose of this operation is to build up a collection as a legacy, a heritage for future generations (Thurston et al., 2015, p. 321).

Bibliography

(1969). Manifeste culturel panafricain. *Présence africaine*, *3*(71), 115-123. https://doi.org/10.3917/presa.071.0115

(1973, juillet). African Heritage, our Responsibility. *Maridadi*, *1*(3).

(1977, août). « Outsiders still the main art lovers », *Kenya News export*.

Adi, H. (2012). African Political Thinkers, Pan-Africanism and the Politics of Exile, *c.* 1850-1970. *Immigrants & Minorities*, *30*(2-3), 263-291. https://doi.org/10.1080/02619288.2010.502718

Bodenstein, F. (2019). Cinq masques de l'Iyoba Idia du royaume de Bénin : vies sociales et trajectoires d'un objet multiple. *Perspective*, 2, 227-238. https://doi.org/10.4000/perspective.15735

Bondaz, J. (2015, 3 janvier). *Collections et collectionneurs ouest-africains*. Détours des mondes. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=eL6uA5CY86A&ab_channel=D%C3%A9toursdesMondes

23 An American designer with whom Murumbi had set up a commercial gallery, African Heritage, in Nairobi in 1973.

24 Among other things, it raises the question of the extent to which it challenges Western museum schemes and the classification system based on the logic of ethnicity that the ethnographic museum has inherited from its history.

25 From the "Termitière" Wikipedia page, accessed February 10, 2023. Aware of the limitations of this single reference, I am looking for more specific references.

Bondaz, J. (2015). L'art primitif réapproprié ? Les collectionneurs d'art africain en Afrique de l'Ouest. *Cahiers d'anthropologie sociale*, *12*, 24-48. https://doi.org/10.3917/cas.012.0024

Bondaz, J. (2019). Le caractère marchand du fétiche et son secret. L'art de profiler les objets chez les antiquaires ouest-africains. *Gradhiva*, *30*, 70-91. https://doi.org/10.4000/gradhiva.4381

Boukari-Yabara, A. (2014). *Africa Unite* ! Une histoire du panafricanisme. La Découverte.

Chimurenga (ed.) (2019). *Festac77, 2nd* World Black and African Festival of Art and Culture. Afterall Books/Chimurenga/Koenig Books.

Danbolt, M. (2011). Disruptive anachronism: Feeling Historical with N.O.body. In Boudry, P. & Lorenz, R., *Temporal Drag* (pp. 1982-1990). Hatje Cantz Verlag.

Diagne, P. (1977). 19e Session de la Conférence générale de l'Unesco. Nairobi (oct.-nov. 1976). *Présence africaine*, *4*(104), 158-187. https://doi.org/10.3917/presa.104.0158

Elkins, C. (2015). Looking beyond Mau Mau: Archiving Violence in the Era of Decolonization. *The American Historical Review*, *120*(3), 852-868. https://www.jstor.org/stable/26577260

Enwonwu, B. (1956). Problems of the african artist today. *Présence africaine*, 8/10, pp. 174-178. https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1956-3-page-174.htm

Farge, A. (1989). *Le Goût de l'archive*. Le Seuil.

Fila-Bakabadio, S. (2022). Des greffes aux lignages : une histoire des panafricanismes. In Fauvelle, F.-X. & Lafont, A. (dir.), *L'Afrique et le monde, histoires renouées. De la Préhistoire au xxie* siècle. La Découverte, pp. 173-198.

Lonsdale, J. (2004). Les procès de Jomo Kenyatta. Destruction et construction d'un nationaliste africain. *Politix*, *17*(66), 163-197.

M'Bow, A.-M. (1976, 26 octobre). Allocution à l'ouverture solennelle de la 19e session de la Conférence générale. Unesco, 19 C/Inf. 8.

Malaquais, D., Vincent, C. (2019). Three Takes and a Mask. In Chimurenga (ed.), *Festac77, 2nd* World Black and African Festival of Art and Culture (pp. 53-59). Afterall Books/Chimurenga/Koenig Books.

Malaquais, D., Ficquet, É., Rahal, M., Vincent, C. (2015). Panafest : une archive en devenir. In Le Lay, M., Malaquais, D., Siegert, N. (dir.), *Archive (re)mix. Vues d'Afrique* (pp. 209-227). Presses universitaires de Rennes.

Milford, I., McCann, G. (2022). African Internationalisms and the Erstwhile Trajectories of Kenyan Community Development: Joseph Murumbi's 1950s. *Journal of Contemporary History*, *57*(1), 111-135. https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/00220094211011536

Milford, I., McCann, G., Hunter, E., Branch, D. (2021). Another World? East Africa, Decolonisation, and the Global History of the Mid-Twentieth Century. *The Journal of African History*, *62*(3), 394-410. https://doi.org/10.1017/S0021853721000566

Mudimbe, V.-Y. (1994). *The Idea of Africa.* Indiana University Press/James Currey Publishers.

Ndungu, W. (2013, 29 octobre). Joseph Murumbi, A pioneer collector. *New African Magazine*.

Ogbechie, S. O. (2012). *Refaire l'histoire. Les collectionneurs africains et le canon de l'art africain.* 5 Continents Editions.

Padmore, G. (1953). Behind the Mau Mau. *Phylon (1940-1956)*, *14*(4), 355-372. https://doi.org/10.2307/272073

Pailey, R. N. (2016, 7 juin). Where is the « African » in African Studies? *African Arguments*. https://africanarguments.org/2016/06/where-is-the-african-in-african-studies/

Patel, Z. (sans référence, ni date). *Joseph Murumbi 1911-1990*. Archives d'Alan Donovan – African Heritage House (Nairobi) album 8.

Pugh, C. L (2022). « We Shall Be Telling our own Stories »: Bernie Grant, the Africa Reparations Movement, and the Restitution of the Benin Bronzes. *Politique africaine*, *165*, 143-166. https://doi.org/10.3917/polaf.165.0143

Sarr, F., Savoy, B. (2018). *Restituer le patrimoine africain.* Philippe Rey/Seuil.

Savoy, B. (2022). *Africa's Struggle for Its Art: History of a Postcolonial Defeat*. Princeton University Press.

Spiesse, E. (2012). *Devenir artiste au Nigeria : du début du xxe* siècle au début du *xxie* siècle. [Thèse de doctorat, Paris 1, sous la direction de Philippe Dagen].

Tayiana, M. C. (2021). Unearthing Kenya's Foundational Silences – London or Nairobi? In Nur Goni, M. & Hopkins, S. (dir.), *Invisible Inventories* (pp. 32-34). Kwani/Iwalewabooks

The Afro-Asian Networks Research Collective (2018). Manifesto: Networks of Decolonization in Asia and Africa. *Radical History Review*, *131*, 176-182. https://doi.org/10.1215/01636545-4355317

Thurston, A. (1979a). The Formation of a Character – An Interview with Joseph Murumbi, Part I. *Kenya Past and Present*, *10*, 17-21.

Thurston, A. (1979b). Emergence of a Nationalist – An Interview with Joseph Murumbi, Part II. *Kenya Past and Present*, *11*, 23-28.

Thurston, A. *et al.* (2015). *A Path Not Taken. The Story of Joseph Murumbi*. Franciscan Kolbe Press.

Trone, A. (1981). *Conservation of the Joseph Murumbi African Art Collection.* Unesco, restricted technical report RP/1979-80/4/7.06/03.

Unesco (1976). Conference. Nineteenth Session. Nairobi, 26 October to 30 November 1976, Vol. 1. Resolutions.





@Boubacar Touré Mandémory, photo n°08.

L'Esti (éducation, science, technologie, innovation), un levier pour le développement africain

Mahama Ouedraogo
Ancien directeur Éducation, Science, Technologie et Innovation de l'Union africaine
mahamao_strc@yahoo.com

Interrogé par

Mame-Penda Ba
Professeure de sciences politiques, Sénégal
Rédactrice en chef de *Global Africa*
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Ouedraogo, M., (2023). L'Esti (éducation, science, technologie, innovation), un levier pour le développement africain. *Global Africa*, (3), pp. 152-160.
https://doi.org/10.57832/hvhd-af43

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Ba : Bonjour Dr Ouédraogo, merci d'avoir accepté d'être interviewé pour ce dossier thématique « Panafricanisme et recherche africaine » de la revue *Global Africa*. C'est un grand plaisir de pouvoir échanger avec vous. Vous étiez en charge, aux côtés de différents commissaires, de la direction Éducation, Science, Technologie et Innovation de l'Union africaine (UA). Pouvez-vous nous présenter votre direction ?

Dr Ouédraogo : C'est un plaisir de pouvoir m'entretenir avec vous. Sur le plan historique, les questions liées à l'éducation à la science et à la technologie sont importantes pour l'UA. En effet, elles étaient déjà discutées dès les indépendances, et à la création de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) en 1963, les pères fondateurs en avaient fait une des priorités pour l'Afrique.

Ainsi, la Commission de coopération technique au sud du Sahara (CCTA), créée dès 1950 par les puissances coloniales notamment française, britannique et belge, visait à coordonner les actions de développement en Afrique et à tisser des liens avec l'Europe. Elle a été absorbée par l'OUA à travers la Commission scientifique, technique et de la recherche (CSTR) en 1964, commission que j'ai eu le privilège de diriger entre 2009 et 2012. Depuis sa création, suite à plusieurs réaménagements, la CSTR a mis en œuvre des programmes prioritaires de l'UA en science

et technologie à travers l'organisation de formations, séminaires, colloques, ateliers, réunions techniques, etc., et la coordination des activités des différents sous-comités d'experts interafricains dans des domaines spécifiques tels que la pharmacopée africaine. La CSTR disposait de deux organismes permanents : le Bureau interafricain des sols (BIS) et le Conseil phytosanitaire interafricain (UA-IAPSC[1]). Ils ont été déplacés respectivement de Paris à Bangui, en République centrafricaine, et de Londres à Yaoundé, au Cameroun. Le BIS a ensuite été transféré au bureau de la CSTR à Lagos. La CSTR a aussi coordonné, entre autres, les activités du Bureau interafricain pour les ressources animales (Bira) et du Bureau de l'Union africaine en charge de la recherche et développement sur les cultures vivrières en zones semi-arides (UA-Safgrad), créée pour apporter des solutions durables à la sécurité alimentaire suite aux sécheresses des années 1970.

Conformément au plan de Lagos 1980[2] et à la décision de Maputo 2003[3], beaucoup d'institutions sous-régionales ont été mises en place pour la recherche dans certains domaines spécifiques, y inclus le Centre d'études linguistiques et historiques par tradition orale (Celhto) à Niamey (Niger), l'Académie africaine des langues (Acalan) à Bamako (Mali), le Centre international d'éducation des filles et des femmes en Afrique (Cieffa) à Ouagadougou (Burkina Faso), l'Institut panafricain de l'éducation pour le développement (Iped) (ancien Bureau africain des sciences de l'éducation – Base) à Kinshasa (République démocratique du Congo), l'Université panafricaine à Yaoundé (Cameroun), et l'Observatoire africain pour la science, la technologie et l'innovation (Oasti), pour ne citer que celles-ci. En 2014, les États membres ont créé le Conseil africain pour la recherche scientifique et l'innovation (Carsi), dont le secrétariat est le bureau de la CSTR actuellement basé à Abuja (Nigeria).

Avec l'avènement de l'UA, la décision de Maputo en 2003 a aussi permis la création du département des Ressources humaines, Science et Technologie (RHST) qui est la structure à laquelle se rapporte la CSTR. Dès lors, le RHST a eu pour mission de coordonner les politiques des États membres dans le domaine de l'éducation, la science et la technologie et à cet effet, avait des bras techniques, dont la CSTR et le bureau en charge de la science et de la technologie du Nouveau partenariat pour le développement de l'Afrique (Nepad). Le département avait aussi en charge la question de la jeunesse, son développement, son autonomisation et sa contribution inclusive au développement africain. Plusieurs programmes et stratégies ont été créés dont le Plan d'action consolidé (CPA) pour la science et la technologie, puis tout dernièrement la Stratégie africaine de la science, la technologie et l'innovation (Stisa-2024), la Stratégie continentale pour l'éducation en Afrique (Cesa 25-16), la stratégie et la politique africaines de l'espace. La présente réforme de l'UA, commencée en 2016 et toujours en cours, a renommé le service : « département Éducation, Science, Technologie et Innovation ». Dans un souci de cohérence et de répartition adéquate des tâches, ce département a été chargé d'élaborer et d'harmoniser des politiques et des programmes dans les domaines de l'éducation, de la science, de la technologie, de l'espace et de l'innovation, et ce afin de promouvoir une croissance inclusive et un développement durable en Afrique, en vue d'atteindre les objectifs de l'UA et de l'Agenda 2063, et contribuer ainsi à l'Agenda mondial. Ses principales fonctions sont : être le fer de lance du

1 Inter-African Phytosanitary Council. https://auiapsc.org/fr/
2 Plan d'action de Lagos pour la mise en application de la stratégie de Monrovia pour le développement économique de l'Afrique.
3 Rapport de la 3ème session ordinaire du conseil exécutif sur la structure, les besoins en ressources humaines et les conditions de service du personnel de la commission de l'UA et de ses implications financières. Ce conseil s'est tenu du 4-8 Juillet 2003 à Maputo au Mozambique.

développement de systèmes d'éducation et de formation de qualité, pertinents et harmonisés répondant aux besoins de développement social et humain de l'Afrique ; la promotion et le renforcement des capacités du continent en matière d'espace, de science, de technologie et d'innovation ; coordonner et développer des projets phares de l'UA et des initiatives propres sur l'Université panafricaine (UPA) et l'université virtuelle africaine, la stratégie africaine de l'espace extra-atmosphérique.

Ba : L'UA est l'institution panafricaine par excellence. En quoi les thématiques que vous avez en charge participent-elles au projet panafricain ? Nous faisons référence non seulement à la construction politique du panafricanisme, mais aussi aux objectifs économiques et sociaux du projet.

Dr Ouédraogo : Lors de mon passage à l'UA, j'avais en charge plusieurs thématiques qui ont d'ailleurs eu l'approbation des états membres pour leur mise en œuvre.

Ces programmes découlent généralement des différentes stratégies africaines notamment la Stisa-2024, la Cesa 25-16, la politique et la stratégie africaines de l'espace. Elles forment l'ossature de l'Agenda 2063 dans le domaine de l'éducation, la science et la technologie. Elles contribuent à l'intégration du continent, à son développement socioéconomique par la science et la technologie, et à résoudre les défis clés avec un capital humain formé. L'éducation, la science et la technologie constituaient un volet transversal et devaient contribuer à la mise en œuvre des sept aspirations de l'Agenda 2063. Nous collaborions donc avec tous les départements de la commission de l'UA pour l'atteinte des objectifs d'une Afrique intégrée, en paix et prospère. L'UPA a donc ajouté à son programme, par exemple, l'enseignement de l'histoire générale de l'Afrique. La diaspora africaine était mise à contribution pour le développement des stratégies et des programmes, ainsi que dans les réunions ministérielles sectorielles.

Ba : Depuis la création de l'OUA en 1963, beaucoup de choses ont été faites. Pouvez-vous donner des exemples de success-stories, de stratégies en faveur de la science (Stim[4] et SHS[5]) qui ont transformé l'espace panafricain de la recherche et de l'éducation ?

Dr Ouédraogo : D'une manière générale, les sciences et l'éducation jouent un rôle majeur dans la mise en œuvre des dix premières années de l'Agenda 2063. La Stisa- 2024 a été la première d'une série de cinq stratégies. Elle vise essentiellement à l'accélération de la transition de l'Afrique vers une économie fondée sur l'innovation et la connaissance. La politique et la stratégie africaines de l'espace est l'un des huit premiers projets phares de l'Agenda 2063. Ces stratégies et ces politiques n'ont de la valeur que si les acteurs concourent à les déployer sur le terrain au bénéfice des populations.

Dans le domaine de l'agriculture, un exemple d'action qui a significativement contribué à la sécurité alimentaire est la recherche et la vulgarisation de variétés précoces et extra précoces de maïs, de niébé et de petit mil en Afrique de l'Ouest et du Centre grâce à l'action de l'UA-Safgrad, en collaboration avec les centres

4 Science, technologie, ingénierie et mathématiques.
5 Sciences humaines et sociales.

internationaux de recherche agricole[6]. Les activités du Bira ont contribué à l'éradication de la peste bovine en Afrique et à la protection et la valorisation des ressources animales du continent en général.

L'UA, en collaboration avec l'Union européenne (UE), a mis en place le prix Kwame Nkrumah pour l'excellence dans le domaine des sciences, et plus récemment le prix de l'enseignant a été créé dans le but de promouvoir les bonnes pratiques dans ces domaines. Les bourses de recherche attribuées par l'UA et ses partenaires ont permis la mise en réseaux de plusieurs milliers de chercheurs africains pour résoudre des thématiques chères au continent telles la sécurité alimentaire ou les énergies renouvelables. Ces bonnes pratiques sont mises en œuvre en collaboration avec les Communautés économiques régionales (CER) qui sont encouragées à se les approprier et à les promouvoir aussi au niveau des pays.

La mise en place de l'UPA et de l'Université virtuelle africaine a permis de renforcer la formation de plus de 1 000 étudiants de niveau master et doctorat dans les domaines des Stim et des SHS sur le continent. Des recherches ont été menées sur des thématiques africaines et des étudiants ont enregistré des brevets auprès des organisations de la propriété intellectuelle. La mobilité académique interafricaine a permis d'augmenter le nombre d'inscriptions des étudiants africains dans les universités africaines grâce aux bourses d'études et de recherche, et de ce fait éviter la fuite des cerveaux dans les pays occidentaux.

La thèse selon laquelle on peut mieux faire à l'UA est indiscutable, mais il faut aussi reconnaître que l'UA a eu beaucoup d'initiatives et de success-stories peu connues du grand public soit par manque de publicité, soit par fausse appropriation.

Ba : Qu'en est-il de la coopération avec les CER et les organisations pour la recherche et la formation comme le Codesria[7] ou le Cames[8] ?

Dr Ouédraogo : Les CER servent de fondation de l'UA. Une coopération tacite existe donc entre ces institutions et la commission pour l'organisation de réunions, dont le but est d'harmoniser les politiques des différents pays et régions. Le plan de mise en œuvre des dix premières années de l'Agenda 2063, et conformément à la réforme de l'UA, implique une répartition des actions et des activités aux niveaux national, régional et continental. Une réunion de coordination entre l'UA et les CER a lieu une fois par an pour le suivi de l'Agenda 2063 et la coordination des activités des différentes composantes de l'UA. Concernant les organisations de recherche, l'UA signe des protocoles d'accord (MoU) avec ces organisations selon leurs domaines d'attribution et leur capacité dans la recherche pour l'élaboration de stratégies et de programmes. Ainsi, l'Académie africaine des sciences travaille avec l'UA pour mettre en œuvre la Stisa-2024, par voie de délégation. Le Forum pour la recherche agricole en Afrique (Fara) et le RUFORUM[9] collaborent à la mise en place du pilier 1 de la Stisa-2024 sur l'éradication de la faim à travers le volet recherche et formation dans le domaine de l'agriculture. Concernant le Codesria, nous avons participé, avec le commissaire en charge des affaires économiques, à une de leurs conférences au Ghana en 2019, c'est un think tank relatif aux sciences sociales très utile pour le continent. Je vois en filigrane une coopération avec l'UPA, surtout avec l'Institut de la gouvernance et les SHS, relative au suivi

6 L'Institut international de l'agriculture tropicale (Iita), l'Institut international de recherche sur les cultures des zones tropicales semi-arides (Icrisat) et le Centre international pour l'amélioration du maïs et du blé (Cimmyt).
7 Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique.
8 Conseil africain et malgache pour l'enseignement supérieur.
9 Regional Universities Forum for Capacity Building in Agriculture.

de l'Agenda 2063. La question de rendre les curriculums plus adaptés aux besoins du marché du travail interpelle la commission à collaborer avec le Cames. En 2015, nous avons travaillé ensemble sur l'assurance qualité de l'enseignement supérieur, ceci en prélude à la mise en place d'un cadre panafricain. Mais il faut l'avouer, la collaboration pourrait être plus approfondie. La commission a aussi travaillé avec l'Unesco pour la reconnaissance des études et des certificats, grades et autres titres de l'enseignement supérieur dans les États africains. Cela y va de l'intégration du continent et de la mobilité des enseignants et des étudiants.

Ba : Nous voudrions revenir sur le Celhto et l'Acalan, leur importance pour l'Afrique et le monde. Ce sont des organisations mal connues des Africains.

Dr Ouédraogo : En effet, beaucoup de bureaux spécialisés de l'UA, importants de par leur mandat et au regard du travail accompli, restent peu connus. On peut citer, entre autres, le Celhto et l'Acalan de l'Oasti et de l'Iped. Ils ont publié beaucoup d'ouvrages importants pour l'Afrique, et sont bien placés quant à la promotion du panafricanisme et la contribution historique du continent pour l'humanité. La question des langues africaines fut une question identitaire soulevée dès les premières heures de l'OUA, et elle reste d'actualité. Ces institutions méritent beaucoup plus de soutien concernant l'actualisation de leur mandat, du personnel adéquat et des ressources, tout ce qui peut être revu dans le cadre de la réforme des bureaux techniques spécialisés de l'UA, mais qui se fait attendre.

Ba : En quoi consistent la politique et la stratégie africaines de l'espace ?

Dr Ouédraogo : En 2012, beaucoup de conseils ministériels ont été organisés sur la question de l'espace en Afrique impliquant les ministres en charge de l'information et de la culture, ceux des infrastructures et de l'énergie, ceux de la météorologie, et ceux des sciences et de la technologie. Ces derniers ont demandé à la commission de l'UA de créer un groupe de travail participatif composé d'experts africains pour étudier la mise en place de la stratégie et de la politique africaines de l'espace. Le but était de mobiliser les ressources africaines pour un développement harmonieux du continent. C'était à Brazzaville durant la 11e session de l'Amcost[10] en 2012. Cette directive des ministres a abouti à l'adoption de documents statutaires pour ces stratégies, ainsi que celles relatives à l'agence spatiale africaine chargée de la mise en œuvre des programmes découlant de ces politiques. Essentiellement pilotée par des experts africains, cette stratégie a posé les bases d'un développement coordonné des technologies spatiales à des fins pacifiques, pour le développement africain. Cette politique a pour objectifs principaux l'utilisation de la science et de la technologie spatiales pour tirer des avantages socioéconomiques optimaux, améliorer la qualité de vie des Africains et créer de la richesse. Pour cela, il faut développer les infrastructures locales, le capital humain et les capacités qui desservent un marché africain répondant aux besoins d'informations géospatiales et spatiales. La stratégie africaine de l'espace fournit un cadre pour tous les acteurs public et privé africains pour développer des initiatives, avec une vision collective à long terme. Elle a mis en place les bases du développement et coordonné des technologies : l'observation de la Terre ; la communication satellitaire, la navigation, le positionnement et le timing ; l'astronomie et les sciences de l'espace.

10 Conseil ministériel africain sur la science et la technologie.

Avec ces documents-cadres, l'UA s'est offert un outil pour promouvoir la technologie spatiale dans un contexte de développement durable.

Ba : Le monde africain n'est pas toujours à la table des résolutions de problèmes cruciaux de notre temps. Les questions environnementales, sanitaires, de démocratie, de paix internationale, de bien-être matériel des populations, nous le savons, sont aussi des problèmes locaux. Ainsi, les États africains ont compris la nécessité de financer la recherche africaine à hauteur de 1 % du PIB des pays du continent. Comment appréciez-vous cet engagement ? Pourquoi aucun pays n'est encore parvenu à atteindre cet objectif ?

Dr Ouédraogo : Nous ne pouvons occulter la faible participation de l'Afrique à la résolution de ces questions. En effet, nous avons pris l'habitude de faire appel aux autres pour trouver des solutions à nos propres défis. Déjà à Lagos en 1980, les chefs d'État faisaient cas du paradoxe africain : un continent riche mais avec des citoyens pauvres. Malgré les différentes avancées, en 2017 le conseil exécutif a tenu une réunion extraordinaire à Nairobi pour apporter des solutions idoines. La bonne volonté et les meilleurs textes existent au sein de l'UA, mais leur application laisse à désirer. C'est ainsi que la décision de 1 % initialement prise dans le plan d'action de Lagos, et reprise dans la décision de Khartoum en 2006, n'a pas rencontré le succès escompté. Selon Stisa-2024 et le rapport du Nepad sur les perspectives de l'innovation africaine de 2019, la décision appelle les pays africains à augmenter leurs dépenses intérieures brutes nécessaires pour renforcer les compétences techniques de l'Afrique, améliorer les infrastructures de recherche, de capacité d'innovation et d'entrepreneuriat et créer un environnement politique propice pour accélérer « la transition de l'Afrique vers une économie de la connaissance axée sur l'innovation[11] ». Ainsi, l'Observatoire africain pour la science, la technologie et l'innovation (Aosti) et l'Initiative africaine sur les indicateurs de la science, de la technologie et de l'innovation (Aisti) apportent un soutien aux pays africains pour collecter des données sur les indicateurs Science, technologie et innovation (STI) et en générer de nouveaux, afin de suivre la mise en œuvre des décisions relatives à la performance des STI dans nos pays. Les champions dans son application sont le Rwanda et l'Afrique du Sud qui ont effleuré le taux de 1 % pour une seule année. On a tendance à croire que nous prenons les décisions sans pour autant évaluer les coûts et les conséquences de leur application. Ainsi, la plupart des stratégies ne sont pas financièrement évaluées, encore moins pourvues d'un budget adéquat. En réalité, les investissements dans la recherche et l'éducation ne donnent pas de résultats immédiats voulus par les dirigeants, qui jettent généralement leur dévolu sur les projets de courte durée, et optent pour le saupoudrage budgétaire.

Mais l'horizon s'éclaircit, le réveil africain se fait doucement, mais sûrement. Il s'inscrit dans le long terme comme toutes les histoires des continents. Il y a beaucoup plus d'Africains éduqués aujourd'hui grâce aux Objectifs de développement durable (ODD) et aux Objectifs du millénaire pour le développement (OMD) qui contribuent au développement global, bien que les résultats de ces plans globaux soient mitigés pour le continent. Mais la jeunesse africaine, dynamique et éclairée, est de plus en plus consciente de la nécessité d'un changement de paradigme afin de transformer l'Afrique en « eldorado ». Je crois que cette marche pour la transformation du continent est inéluctable.

11 https://au.int/sites/default/files/documents/37448-doc-stisa-2024_french.pdf

Ba : Tout comme la question du financement, la déconnexion entre le monde de la recherche, celui de l'entreprise et les politiques publiques est une des faiblesses majeures des pays africains. Comment participez-vous à résorber cela, afin que les secteurs public et privé mettent en pratique les résultats de la recherche ?

Dr Ouédraogo : L'innovation nécessite la participation active du politique, de la recherche et du secteur privé. Cette complicité semble naturelle dans les pays développés alors qu'en Afrique, des défis demeurent. À la Commission de l'UA (CUA), nos actions concernaient essentiellement les différentes politiques communautaires, le secteur privé était considéré dans l'élaboration de ces politiques. Dans le domaine de l'éducation, le privé est aujourd'hui incontournable pour gérer les flux d'apprenants. De même, la mise en place de centres d'incubation à l'UPA vise à rendre le partenariat recherche, public et privé gagnant-gagnant. Des réunions d'experts productives ont été tenues pour réfléchir à un développement harmonieux. Les parlementaires africains ont été formés afin de briser la barrière entre ces trois secteurs qui influence négativement le financement de la recherche, et en déconsidère les résultats. En 2014, l'UA a créé le Forum africain pour la recherche et l'innovation (Fari) à Brazzaville, il vise à mettre en relation la recherche, les politiques et les utilisateurs des résultats de la recherche. De tels forums sont mis en place dans la plupart des pays, par exemple le Forum de la recherche scientifique et des innovations technologiques (FRSIT) au Burkina Faso.

Ba : L'actualité de la recherche pose la nécessité de la decolonialité des savoirs. En tant qu'institution panafricaine, vous réfléchissez certainement au besoin de centrer l'Afrique. Quelle est la place des sciences endogènes comme les médecines traditionnelles, les savoirs environnementaux locaux, etc. ?

Dr Ouédraogo : Le plan d'action de Lagos appelle à une coopération entre les pays africains dans la préservation, la protection et l'amélioration de l'environnement naturel. La question de la médecine traditionnelle a été prise en compte par le Comité interafricain sur la médecine traditionnelle et les plantes médicinales. Grâce à l'effort des experts africains, l'UA a publié la pharmacopée africaine version 1 et 2. Durant la pandémie en 2020, il y a eu un regain de la recherche pour l'utilisation de la médecine traditionnelle et des plantes médicinales pour son traitement. Pratiquement tous les pays africains disposent de centres de recherche sur cette médecine, à des niveaux différents. Du fait même de la cherté de la médecine moderne, la médecine traditionnelle est une solution pour les populations, surtout les plus démunies. L'UA s'est lancée dans des programmes de documentation, de conservation et d'utilisation des savoir-faire traditionnels, de la culture et du folklore avec la création de l'Organisation panafricaine de la propriété intellectuelle (Opapi) dont le siège sera à Tunis.

Il est important de continuer à documenter ces savoirs en phytothérapie et de faire les évaluations nécessaires, en définissant un protocole accepté par la majorité. Détecter les lacunes nous permettra de définir des axes de recherche pour pallier ce manque. La protection des savoirs traditionnels, sa gouvernance au niveau continental et leur utilisation pour l'innovation et l'amélioration des moyens de subsistance des Africains sont des domaines importants à ne pas négliger. L'espoir est mis sur la jeunesse africaine en pleine croissance.

Ba : Même si la Zone de libre-échange continentale africaine (Zlecaf) est une avancée sur le plan économique, la libre circulation des personnes est extrêmement problématique sur le continent. Il n'existe toujours pas de passeport africain et les frais de visa sont les plus élevés au monde, alors que faire de la recherche est synonyme de mobilité. Quel rôle l'UA doit-elle jouer dans ce processus ?

Dr Ouédraogo : L'Agenda 2063, à son lancement, a promulgué huit projets phares, dont la Zlecaf, le passeport africain et la libre circulation des personnes. Ce projet visait à s'affranchir des frontières par la délivrance de visas afin d'améliorer la libre circulation des citoyens dans tous les pays africains avant 2018. La Zlecaf a bénéficié de la mobilisation de l'ex-président nigérien Mahamadou Issoufou qui avec ses pairs ont travaillé dur pour sa mise en œuvre. Le projet de zone de libre-échange économique était dans le cœur des pères fondateurs de l'OUA dès 1963. Ils voulaient une Afrique qui, au lendemain des indépendances, formerait ses enfants dans des domaines tels que la science, la technologie ou la gouvernance, qui pourraient ainsi prendre la relève du colon, mais aussi pour que les pays du continent aient une économie interdépendante.

L'Aspiration 2[12] de l'Agenda 2063 envisage « un continent intégré, politiquement uni et basé sur les idéaux de la renaissance de l'Afrique ». D'ici 2063, l'Afrique devrait être un continent aux frontières homogènes, avec des ressources transfrontalières gérées par le dialogue. Un continent où la libre circulation des personnes, des capitaux, des biens et des services se traduira par une augmentation significative des échanges et des investissements entre les pays africains, ce qui renforcera la place de l'Afrique dans le commerce mondial.

Il convient de noter que le passeport africain existe, mais actuellement il est limité au personnel de l'UA et aux chefs d'État, il n'est pas accepté en dehors du continent. Pire encore, certains pays africains exigent l'obtention préalable de visa. La commission de l'UA travaille en collaboration avec l'Organisation de l'aviation civile internationale (Oaci) et l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) pour fournir l'appui technique nécessaire aux États membres afin de délivrer un passeport africain aux citoyens.

Le premier rapport continental sur la mise en œuvre de l'Agenda 2063, publié en 2020, note que le protocole au traité instituant la Communauté économique africaine relatif à la libre circulation des personnes, le droit de séjour et le droit d'établissement a été adopté en janvier 2018. La vulgarisation du protocole sur la libre circulation des personnes a été entreprise – impliquant les États membres et les CER en vue d'obtenir les quinze ratifications requises pour son entrée en vigueur. Mieux, 32 États membres ont signé le protocole mais seul, le Rwanda, l'a ratifié et mis en application. L'Éthiopie avait aussi commencé à délivrer des visas mais la situation interne du pays en 2021 a fragilisé cette décision.

La vision de l'UA et les objectifs de l'Agenda 2063 ne sont pas hors de portée pour le continent au vu de sa richesse, sa population grandissante et sa jeunesse dynamique très entreprenante. J'ose donc croire que le développement africain, l'Afrique que nous voulons, est atteignable, notre futur est entre nos propres mains.

12 https://au.int/fr/agenda2063/aspirations



Paulesi : Institut universitaire panafricain pour les sciences de la vie et de la Terre (y compris la santé et l'agriculture) ; Paughss : Institut universitaire panafricain pour la gouvernance, les sciences humaines et sociales ; Pausti : Institut universitaire panafricain pour les sciences fondamentales, la technologie et l'innovation ; Pauss : Institut universitaire panafricain des sciences spatiales ; Pauwes : Institut universitaire panafricain pour les sciences de l'eau et de l'énergie (y compris le changement climatique).

Sièges des institutions de l'Union africaine dans le domaine de l'Esti

ESTI (Education, Science, Technology and Innovation), a lever for African Development

Mahama Ouedraogo
Former Director of Education, Science, Technology and Innovation at the African Union
mahamao_strc@yahoo.com

Interrogé par

Mame-Penda Ba
Professor of Political Science, Senegal
Editor-in-Chief, *Global Africa*
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

How to cite this paper:
Ouedraogo, M., (2023). ESTI (Education, Science, Technology and Innovation), a lever for African Development. *Global Africa*, (3), pp. 161-169.
https://doi.org/10.57832/py02-sq98

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Ba: Hello Dr Ouédraogo, thank you for agreeing to be interviewed for this *Global Africa* journal feature on "Pan-Africanism and African Research". It's a great pleasure to be able to talk to you. Alongside other Commissioners, you were in charge of the Education, Science, Technology and Innovation Department of the African Union (AU). Could you tell us a little about your department?

Dr Ouédraogo: It's a pleasure to be able to talk to you about these issues. Historically speaking, they are important for the AU. Indeed, they were already being discussed at independence and when the Organization of African Unity (OAU) was created in 1963, the founding fathers made them one of the priorities for Africa.

The Commission for Technical Cooperation South of the Sahara (CCTA), set up in 1950 by the colonial powers, notably France, Great Britain and Belgium aimed to coordinate development initiatives in Africa and forge links with Europe. It was absorbed by the OAU through the Scientific, Technical and Research Commission (CSTR) in 1964, which I had the privilege of leading between 2009 and 2012. Since its creation, following several reorganizations, the CSTR has implemented the AU's priority programs in science and technology through the organization of training courses, seminars, colloquia, workshops, technical meetings, etc., and the

coordination of the activities of various sub-committees of inter-African experts in specific fields such as African pharmacopoeia. The CSTR had two permanent bodies: the Inter-African Soil Bureau (BIS) and the Inter-African Phytosanitary Council (AU-IAPSC[1]). They were moved respectively from Paris to Bangui, Central African Republic, and from London to Yaoundé, Cameroon. The BIS was then transferred to the CSTR office in Lagos. The CSTR also coordinated, among others, the activities of the Inter-African Bureau for Animal Resources (BIRA) and the African Union for Semi-Arid Foodgrains Research and Development (AU-Safgrad) created to provide sustainable solutions to food security following the droughts of the 1970s.

In line with the Lagos Plan 1980[2] and the Maputo Decision 2003[3], many sub-regional institutions have been set up for research in specific fields, including the Center for Linguistic and Historical Studies in Oral Tradition (CELHTO) in Niamey (Niger), the African Academy of Languages (ACALAN) in Bamako (Mali), the International Center for Girls' and Women's Education in Africa (CIEFFA) in Ouagadougou (Burkina Faso), the Pan-African Institute of Education for Development (IPED) (formerly the African Bureau of Educational Sciences - Base) in Kinshasa (Democratic Republic of the Congo), the Pan-African University in Yaoundé (Cameroon), and the African Observatory for Science, Technology and Innovation (OASTI) to name but a few.

In 2014, the member states created the African Council for Scientific Research and Innovation (CARSI) whose secretariat is the CSTR office currently based in Abuja (Nigeria).

With the advent of the AU, the Maputo decision in 2003 also led to the creation of the Department of Human Resources, Science and Technology (RHST), the structure to which the CSTR reports. From then on, the mission of the RHST was to coordinate policies of member states in the fields of education, science and technology and to this end, it had technical branches, including the CSTR and the office in charge of science and technology for the New Partnership for Africa's Development (NEPAD). The department was also responsible for youth issues, youth development, youth empowerment and the inclusive contribution of youth to African development. Several programs and strategies were created, including the Consolidated Plan of Action (CPA) for science and technology, then most recently the African Strategy for Science, Technology and Innovation (Stisa-2024), the Continental Strategy for Education in Africa (Cesa 16-25), the African Space Strategy and Policy. The current reform of the AU, begun in 2016 and still in progress, has renamed the department: "Education, Science, Technology and Innovation Department". For the sake of coherence and the appropriate distribution of tasks, this department has been tasked with developing and harmonizing policies and programs in the fields of education, science, technology, space and innovation in order to promote inclusive growth and sustainable development in Africa, with a view to achieving the objectives of the AU and Agenda 2063 and thus contributing to the Global Agenda. Its main functions are: to spearhead the development of high-quality, relevant and harmonized education and training systems that meet Africa's

1 Inter-African Phytosanitary Council. https://auiapsc.org/fr/
2 Lagos action plan to implement the Monrovia strategy for Africa's economic development.
3 Report of the 3rd ordinary session of the Executive Council on the structure, human resources requirements and conditions of service of the staff of the AU Commission and its financial implications. This Council was held from July 4-8, 2003 in Maputo, Mozambique.

social and human development needs; to promote and strengthen the continent's capacities in space, science, technology and innovation; to coordinate and develop AU landmark projects and initiatives such as the Pan-African University (PAU) and the African Virtual University, and the African Outer Space Strategy.

Ba: The AU is the pan-African institution par excellence. How do the issues you deal with contribute to the pan-African project? We are referring not only to the political construction of pan-Africanism, but also to the economic and social goals of the project.

Dr Ouédraogo: During my time at the AU, I was in charge of a number of thematic programs that were approved by member states for their implementation.

These programs generally derive from the various African strategies, notably Stisa-2024, Cesa 16-25, the African space policy and strategy. They form the backbone of Agenda 2063 in the fields of education, science and technology. They contribute to the integration of the continent, to its socio-economic development through science and technology and to solving key challenges with trained human capital. Education, science and technology were cross-cutting issues that would contribute to the implementation of the seven aspirations of Agenda 2063. We therefore collaborated with all departments of the AU Commission to achieve the goals of an integrated, peaceful and prosperous Africa. The UPA added to its program, for example, the teaching of general African history. The African diaspora was involved in the development of strategies and programs, as well as in sector-based ministerial meetings.

Ba: A lot has been achieved since the creation of the OAU in 1963. Can you give us some examples of success stories, of strategies in favor of science (Stim[4] and SHS[5]) that have transformed the pan-African research and education space?

Dr Ouédraogo: Generally speaking, science and education play a major role in the implementation of the first ten years of Agenda 2063. Stisa-2024 was the first in a series of five strategies. Its main aim is to accelerate Africa's transition to an economy based on innovation and knowledge. The African Space Policy and Strategy is one of the first eight landmark projects of Agenda 2063. These strategies and policies are only of value if the players involved work together to deploy them on the ground for the benefit of the people.

In the field of agriculture, an example of action that has made a significant contribution to food security is the research and popularization of early and extra-early varieties of maize, cowpea and small millet in West and Central Africa, thanks to the action of AU-Safgrad in collaboration with international agricultural research centers[6]. Bira's activities have contributed to the eradication of rinderpest in Africa and to the protection and development of the continent's animal resources in general.

The AU in collaboration with the European Union (EU), has set up the Kwame Nkrumah Prize for excellence in the sciences and more recently the Teacher's Prize

4 Science, technology, engineering and mathematics.
5 Humanities and social sciences.
6 The International Institute of Tropical Agriculture (IITA), the International Crops Research Institute for the Semi-Arid Tropics (ICRISAT) and the International Maize and Wheat Improvement Center (CIMMYT).

was created to promote good practice in these fields. Research grants awarded by the AU and its partners have enabled the networking of several thousand African researchers to tackle issues of great importance to the continent, such as food security and renewable energies. These best practices are implemented in collaboration with the Regional Economic Communities (RECs) which are encouraged to adopt and promote them at country level too.

The establishment of the UPA and the African Virtual University has boosted the training of master's and doctoral students in the Stim and SHS fields on the continent. Over 1,000 students have already been trained. Research has been carried out on African themes and students have registered patents with intellectual property organizations. Inter-African academic mobility has helped to increase enrolment of African students in African universities through scholarships and fellowships, and thus prevent the brain drain to Western countries.

The thesis that the AU can do better is unquestionable, but it must also be recognized that the AU has had many initiatives and success stories that are little known to the general public, either through lack of publicity or misappropriation.

Ba: What about cooperation with RECs and research and training organizations like CODESRIA[7] and CAMES[8]?

Dr Ouédraogo: The RECs serve as the foundation of the AU. A tacit cooperation therefore exists between these institutions and the commission for the organization of meetings whose aim is to harmonize the policies of the different countries and regions. The implementation plan for the first ten years of Agenda 2063, in line with the AU reform, implies a division of actions and activities at three levels: national, regional and continental. A coordination meeting between the AU and the RECs is held once a year to monitor Agenda 2063 and coordinate the activities of the various AU components. With regard to research organizations, the AU signs Memoranda of Understanding (MoUs) with these organizations according to their areas of competence and their research capacity for the development of strategies and programs. For example, the African Academy of Sciences is working with the AU to implement Stisa-2024 through delegation. The Forum for Agricultural Research in Africa (FARA) and RUFORUM[9] are working together to implement Pillar 1 of Stisa-2024 on the eradication of hunger through research and training in agriculture. As for CODESRIA, the Commissioner in charge of economic affairs and I attended one of their conferences in Ghana in 2019, a think tank on the social sciences that is very useful for the continent. I can see an underlying cooperation with the UPA, especially with the Institute of Governance and the SHS, on the follow-up to Agenda 2063. The issue of making curricula more relevant to the needs of the job market calls on the commission to collaborate with CAMES. In 2015, we worked together on quality assurance in higher education as a prelude to setting up a pan-African framework on this topic. But it has to be said, the collaboration could be deeper. The commission has also been working with UNESCO on the recognition of studies, certificates, degrees and other higher education qualifications in African countries. This is vital for the integration of the continent and the mobility of teachers and students.

7 Council for the Development of Social Science Research in Africa.
8 African and Malagasy Council for Higher Education.
9 Regional Universities Forum for Capacity Building in Agriculture.

Ba: We'd like to come back to CELHTO and ACALAN, and their importance for Africa and the world. These organizations are little known to Africans.

Dr Ouédraogo: Indeed, many of the AU's specialized offices, important in terms of their mandate and the work they do, remain little known. These include CELHTO and ACALAN, which report to the Department of Health, Humanitarian Affairs and Social Development, OASTI and IPED. They have published many important works for Africa and are well placed to promote pan-Africanism and the continent's historic contribution to humanity. The question of African languages was an identity issue raised in the early days of the OAU and remains relevant today. These institutions deserve much more support in terms of updating their mandates, adequate staffing and resources, all of which can be reviewed as part of the reform of the AU's specialized technical offices, but which is long overdue.

Ba: What do African space policy and strategy consist of?

Dr Ouédraogo: In 2012, there were very few African ministerial councils on the issue of space in Africa, including ministers in charge of information and culture, infrastructure and energy, meteorology, and science and technology. The latter asked the AU Commission to set up a participatory working group of African experts to study the implementation of an African space strategy and policy. The aim was to mobilize African resources for the harmonious development of the continent. This was in Brazzaville during the AMCOST[10] 11th session in 2012. This ministerial directive led to the adoption of statutory documents for these strategies as well as those relating to the African space agency responsible for implementing the programs arising from these policies. Essentially steered by African experts, this strategy has laid the foundations for the coordinated development of space technologies for peaceful purposes for African development.

The main objectives of this policy are to use space science and technology to derive optimal socio-economic benefits, improve the quality of life of Africans and create wealth. This requires the development of local infrastructure, human capital and capabilities to serve an African market that is responsive to geospatial and spatial information needs. The African Space Strategy provides a platform for all African public and private players to develop initiatives, with a collective long-term vision. It has laid the foundations for the development and coordination of the following technologies: Earth observation; satellite communication, navigation, positioning and timing; astronomy and space sciences.

With these master documents, the AU has provided itself with a tool to promote space technology in a context of sustainable development.

Ba: The African world is not always present when it comes to solving the crucial problems of our time. As we know, environmental and health issues, democracy, international peace and the material well-being of populations are also local problems. African governments have understood the need to fund African research to the tune of 1% of the continent's GDP. How do you assess this commitment? Why has no country yet managed to reach this target?

Dr Ouédraogo: We can't hide the fact that Africa is not very involved in resolving these issues. Indeed, we have become accustomed to calling on others to find

10 African Ministerial Council on Science and Technology.

solutions to our own challenges. As far back as Lagos in 1980, heads of state were talking about the African paradox: a rich continent with poor citizens. Despite the various advances made, in 2017 the Executive Board held an extraordinary meeting in Nairobi to come up with appropriate solutions. Good will and the best texts exist within the AU but their application leaves much to be desired. For example, the 1% decision initially taken in the Lagos action plan, and reiterated in the Khartoum decision in 2006, has not been as successful as expected.

According to Stisa-2024 and NEPAD's 2019 African Innovation Outlook report, the decision calls on African countries to increase the gross domestic expenditure needed to strengthen Africa's technical skills, improve infrastructure for research, innovation capacity and entrepreneurship, and create an enabling policy environment to accelerate "Africa's transition to an innovation-driven knowledge economy[11]". Thus, the African Observatory for Science, Technology and Innovation (AOSTI) and the African Initiative on Science, Technology and Innovation (AISTI) indicators provide support to African countries to collect data on Science, Technology and Innovation (STI) indicators and generate new ones, in order to monitor the implementation of decisions relating to STI performance in our countries. The champions of its application are Rwanda and South Africa who came close to the 1% rate in a single year. There's a tendency to believe that we make decisions without assessing the costs and consequences of implementing them. As a result, most strategies are not financially evaluated, let alone adequately budgeted for. The reality is that investments in research and education do not yield the immediate results that managers want, and they tend to opt for short-term projects, and to spread their budgets thinly.

But the horizon is brightening, and the African awakening is taking place slowly but surely. It's a long-term process like all continental histories. There are many more educated Africans today thanks to the Sustainable Development Goals (SDGs) and the Millennium Development Goals (MDGs) which contribute to global development, although the results of these global plans are not as good for the continent. But Africa's dynamic and enlightened youth are increasingly aware of the need for a paradigm shift to transform Africa into an "eldorado". I believe that this march to transform the continent is irreversible.

Ba: Like the question of funding, the disconnect between the worlds of research, business and public policy is one of the major weaknesses of African countries. How are you helping to bridge this gap, so that the public and private sectors can put research findings into practice?

Dr Ouédraogo: Innovation requires the active participation of decision-makers, researchers and the private sector. This complicity seems natural in developed countries whereas in Africa, challenges remain. At the AU Commission (AUC), our actions were essentially concerned with the various community policies and the private sector was involved in drawing up these policies. In the field of education, the private sector is now essential for managing the flow of learners. Similarly, the setting up of incubation centers at the UPA is designed to make the partnership between research, the public sector and the private sector a win-win situation.

Productive expert meetings were held to reflect on harmonious development. African lawmakers have been trained to break down the barrier between these

11 https://au.int/sites/default/files/documents/37448-doc-stisa-2024_french.pdf

three sectors that negatively influence research funding and bring its results into disrepute. In 2014, the AU created the African Forum for Research and Innovation (Fari) in Brazzaville. It aims to connect research, policy and users of research results. Similar forums have been set up in most countries, for example the Scientific Research and Technological Innovation Forum (FRSIT) in Burkina Faso.

Ba: Today's research calls for the decoloniality of knowledge. As a pan-African institution, you're certainly thinking about the need to place the focus on Africa. What is the place of endogenous sciences such as traditional medicines, local environmental knowledge, etc.?

Dr Ouédraogo: The Lagos Action Plan calls for cooperation between African countries in preserving, protecting and improving the natural environment. The issue of traditional medicine has been taken into account by the Inter-African Committee on Traditional Medicine and Medicinal Plants. Thanks to the efforts of African experts, the AU has published the African Pharmacopoeia version 1 and 2. During the Covid-19 pandemic in 2020, there was a resurgence of research into the use of traditional medicine and medicinal plants for its treatment. Practically all African countries have research centers for this medicine, albeit at different levels. Given the high cost of modern medicine, traditional medicine is a solution for many people, especially the poorest. The AU has launched programs for the documentation, conservation and use of traditional know-how, culture and folklore, with the creation of the Pan-African Intellectual Property Organization (OPAPI) to be based in Tunis.

It is important that we continue to document this knowledge of herbal medicine and carry out the necessary assessments, defining a protocol that is accepted by the majority. Detecting the gaps will enable us to define areas of research to fill this gap. The protection of traditional knowledge, its governance at continental level and its use for innovation and improving the livelihoods of Africans are important areas not to be neglected. Hope is pinned on Africa's growing youth.

Ba: Although the African Continental Free Trade Area (ZLECAF) is a step forward in economic terms, the free movement of people is extremely problematic on the continent. There is still no African passport, and visa fees are the highest in the world, even though research is synonymous with mobility. What role should the AU play in this process?

Dr Ouédraogo: When it was launched, the 2063 Agenda promulgated eight landmark projects, including ZLECAF, the African passport and the free movement of people. The aim of this project was to do away with borders by issuing visas in order to improve the free movement of citizens in all African countries by 2018. ZLECAF benefited from the mobilization of Niger's former president Mahamadou Issoufou who, along with his peers, worked hard for its implementation. The project for a free-trade zone had been in the hearts of the founding fathers of the OAU since 1963. They wanted an Africa that, in the aftermath of independence, would train its children in fields such as science, technology and governance so that they could take over from the colonists but also (????) so that the countries of the continent would have an interdependent economy.

Aspiration 2[12] of Agenda 2063 envisions "an integrated continent, politically united and based on the ideals of the African renaissance". By 2063, Africa should

12 https://au.int/fr/agenda2063/aspirations

be a continent of homogeneous borders, with cross-border resources managed through dialogue. A continent where the free movement of people, capital, goods and services will result in a significant increase in trade and investment between African countries, strengthening Africa's place in world trade.

It should be noted that the African passport does exist but is currently limited to AU staff and heads of state and is not accepted outside the continent. Worse still, some African countries require a visa for the passport before crossing their borders. The AU Commission is working with the International Civil Aviation Organization (ICAO) and the International Organization for Migration (IOM) to provide technical support to member states in issuing African passports to citizens.

The first continental report on the implementation of Agenda 2063, published in 2020, notes that the Protocol to the Treaty Establishing the African Economic Community on the Free Movement of Persons, the Right of Residence and the Right of Establishment was adopted in January 2018. Popularization of the protocol on the free movement of persons has been undertaken - involving member states and RECs with a view to obtaining the fifteen ratifications required for its coming into effect. Better still, 32 member states have signed the protocol but only one member state, Rwanda, has ratified and implemented it. Ethiopia had also begun issuing visas but the country's internal situation in 2021 weakened this decision.

The AU's vision and the objectives of Agenda 2063 are not out of reach for the continent, given its wealth, growing population and dynamic, enterprising youth. I therefore dare to believe that African development, the Africa we want, is achievable; our future is in our own hands.



PAULESI: Pan African University Institute of Life and Earth Sciences (including Health and Agriculture) ; PAUGHSS: PAU Institute for Governance, Humanities and Social Sciences ; PAUSTI: Pan African University Institute for Basic Sciences, technology and Innovation ; PAUSS: Pan African University Institute for Space Sciences ; PAUWES: Pan African University Institute of Water and Energy Science (including climate change).

Headquarters of African Union institutions in the field of ESTI



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°09.

Décoloniser l'inclusion

Panafricanisme et peuples autochtones pygmées d'Afrique

Nathanaël Assam Otya'a
Docteur en histoire économique et sociale
École normale supérieure de Bertoua, Centre de recherche sur les dynamiques des mondes contemporains (Cerdym), Cameroun
nathanaelassam@yahoo.com

Résumé

Comment peut-on penser la question autochtone dans le mouvement panafricaniste ? Après environ trois quarts de siècle d'efforts plus ou moins soutenus pour son ancrage en Afrique, et à l'heure où la problématique autochtone fait débat sur le continent, il convient d'examiner les mécanismes par lesquels le panafricanisme peut être mis en demeure de considérer les peuples autochtones pygmées* comme une réalité africaine à intégrer dans ses priorités. Par la même occasion, il importe d'énoncer les facteurs contributifs d'un accord de destinée (non) conjecturelle des peuples autochtones pygmées dans le sillage du panafricanisme à un moment charnière où celui-ci doit se réinventer. Une telle nécessité appelle à (ré)interroger les nouveaux échos répercutés par les identités autochtones et non autochtones dans une Afrique traversée par une crise protéiforme.

Mots-clés

Identités, panafricanisme, peuples autochtones, Afrique centrale, sociohistoire

* Pour certains, le terme « pygmée » rend compte d'une identité spécifique, ils parlent même de « pygmitude », d'autres ont du mal à assumer l'expression. Ici, le terme est abordé de la même manière que Cheikh Anta Diop et Léopold Sédar Senghor abordent le terme « nègre ». Selon eux, il faut se servir de cette expression pour défier l'idéologie occidentale, alors qu'Aimé Césaire préfère éviter ce mot. Lire Bahuchet & Robillard (2012) et Epelboin (2012).

How to cite this paper:
Otya'a, N. A., (2023). Décoloniser l'inclusion. Panafricanisme et peuples autochtones pygmées d'Afrique. *Global Africa*, (3), pp. 171-188.
https://doi.org/10.57832/e1qa-b961

Received: October 12, 2022
Accepted: January 09, 2023
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Introduction

Revisiter l'histoire du panafricanisme montre que ce mouvement se fonde par essence et s'appuie jusque dans sa raison d'être sur les aspirations de dignité portées par le monde négro-africain. Qu'on le fasse remonter au xv^e^ siècle ou au début du xx^e^ siècle[1], la trajectoire de ce mouvement donne en effet un référencement multidirectionnel et pluridimensionnel qui embrasse l'essentiel des échos identitaires, culturels et politiques issus des luttes noires, avec un prestige relativement unanime sur le continent et en dehors. Or, en dépit de la multiplicité des foyers d'oppression auxquels le mouvement s'est attaqué tout au long de son évolution, son empreinte culturelle ne s'est guère indexée sur les conditions historiques dévolues aux peuples autochtones qui, pourtant, revendiquent leur africanité intrinsèque.

Le discours panafricain militant met en avant sa capacité et sa responsabilité d'assumer les aspirations diverses de groupes et de factions se revendiquant de l'Afrique. Ainsi, bien que sollicité par des identités « créoles » ou métissées, centro-africaines ou diasporiques, le panafricanisme résulte d'une scission au sein de l'essence identitaire et de l'existence historique et sociale des Africains.

Les données théoriques mobilisées pour une analyse heuristique du panafricanisme, et de ses obligations vis-à-vis de l'« autochtonie » en Afrique, se rapportent, d'une part, à l'*endogénisme* des sociétés « micro-africoïdes » et à leurs savoirs millénaires, et, d'autre part, au *consciencisme* de Kwame Nkrumah[2]. En effet, si le panafricanisme doit se réinventer à travers une nouvelle dynamique d'appropriation sur le continent, cela ne peut se faire sans une impulsion inclusive, prenant fait et cause pour les revendications des peuples pygmées à un moment où ces derniers conçoivent leur citoyenneté nationale, africaine et panafricaine. Il en résulte donc, pour le mouvement panafricaniste, la nécessité de sauvegarder des savoirs, des cultures, et des identités négro-africaines, en portant les voix autochtones d'Afrique.

Le *consciencisme* s'entend ici comme théorie d'une révolution panafricaniste qui œuvre à l'autonomisation et à l'*empowerment* des peuples africains en général et des groupes pygmées en particulier, et ce dans un contexte de décolonisation. En effet, décolonisation et panafricanisme se rejoignent : ils supposent chacun un mouvement d'affranchissement d'une entrave coloniale. Or, il ressort des politiques publiques menées « au bénéfice » des peuples autochtones d'Afrique en général et des communautés pygmées en particulier, une dynamique développementaliste fondée sur un colonialisme interne[3] : les représentations et pratiques liées au développement des Pygmées d'Afrique centrale reproduisent la même anthropologie primitiviste que celle qui fondait la « mission civilisatrice de l'homme blanc » en Afrique, et qui poussait ce dernier à taxer l'Africain de

1 À partir d'un continuum historique factuel mettant bout à bout les luttes de libération des diasporas jamaïcaine et colombienne entre autres, certains auteurs laissent envisager l'existence d'un proto-panafricanisme en faisant ainsi remonter le mouvement depuis le xv^e^ siècle. Lire à ce propos, LUP (2013).

2 Kwame Nkrumah (1909-1972) est un homme d'État indépendantiste et panafricaniste ghanéen.

3 Ces politiques sont variablement présentes dans différents pays d'Afrique centrale à l'instar du Cameroun avec le plan de développement des peuples pygmées (PDPP). Nous y revenons plus loin.

« sauvage » et de « barbare ». Aujourd'hui, ces mêmes représentations amènent les Pygmées à être qualifiés par les non-Pygmées de « primitifs » et des « sous-hommes ».

C'est pourquoi le *consciencisme* doit faire irruption dans le débat panafricanisme/autochtonie pour réorienter le « cadre de développement » des peuples pygmées. Le panafricanisme pourra ainsi s'enrichir d'une dimension fondamentale en termes historiques et d'enjeux de droit international, de bonne gouvernance, de justice sociale et de démocratie en Afrique.

Apports panafricanistes et besoins « autochtonistes » pour un essor d'endogénisme

En revendiquant un « droit d'inventaire » (Liauzu, 2004, p. 27) décliné sur l'ensemble des dispositifs et modalités exploré par le continent africain dans sa quête de dignité, le panafricanisme prône la défense de droits multiples, dont ceux d'une « race » noire qui refuse de se plier aux « évidences » de l'histoire. En effet, né au cœur de multiples pressions esclavagistes et colonialistes en Amérique du Nord, en Afrique, aux Caraïbes, en Europe et en Amérique du Sud (UA-OIF, 2004, p. 27), le panafricanisme est éprouvé par une effective mobilisation politique, idéologique et culturelle des différentes sensibilités négro-africaines en quête d'identité. Pour conduire son projet d'une Afrique d'éveil, ce mouvement s'interdit toute spécialisation ; son empreinte et ses origines africaines induisent une action structurée sur le socle d'une définition systématique dont rendent compte, d'une part, le besoin d'exister et, d'autre part, la nécessité de disposer d'une stratégie de défense de l'identité africaine[4]. W.E.B Du Bois[5] écrit à cet effet : « Si les Nègres doivent devenir un facteur dans l'histoire du monde, ce sera grâce à un mouvement pan-nègre à travers une organisation de la race, une solidarité de la race, une unité de la race. » (UA-OIF, 2004, p. 27).

Marquages, héritages et usages du panafricanisme

Ainsi, le panafricanisme saisit dès le début l'urgence de créer les conditions favorables à sa diffusion, avec l'intention de maximiser son implantation sur le continent et les espaces négro-africains. L'objectif étant ici de porter le message panafricaniste au cœur du bastion impérial qu'est l'Afrique. En l'occurrence, l'effort panafricaniste se consolide dans la perspective d'infléchir le cours d'une histoire où l'Afrique et le Noir n'ont cessé de faire l'objet de calomnieuses projections occidentales. Dès lors, au travers de congrès, de conférences et de rencontres promouvant les cultures négro-africaines, le mouvement panafricain cherche à redéfinir l'histoire africaine. Ainsi, le congrès inaugural qui se déroule du 23 au 25 juillet 1900 à Londres porte-t-il l'essence d'un éveil panafricain en quête de reconnaissance[6].

Si ce premier congrès jette les bases d'une « conversation » entre Africains et ressortissants afro-diasporiques issue de l'histoire de la traite négrière, il

4 Cette stratégie intègre simultanément les dimensions intellectuelles et politiques, toutes orientées contre « les détracteurs de la race noire ». Lire UA-OIF (2004), p. 30.

5 W.E.B Du Bois (1868-1963) est un sociologue, historien, militant pour les droits civiques, militant panafricain, éditorialiste et écrivain américain.

6 Avec 1900 comme date et Londres comme cadre, ce premier congrès sous-entend exploiter simultanément la capitale de la plus grande puissance coloniale et l'entrée dans le xx^{e} siècle pour inaugurer la première action révolutionnaire de l'ensemble négro-africain.

permet surtout d'éveiller un imaginaire négro-africain, porteur d'une vision continentale consciente de son potentiel culturel et de sa nécessaire mise en valeur. Les productions historiographiques d'Africains illustrent l'inspiration qui s'en suivit et la vivacité d'une pensée nègre révolutionnaire. En effet, on vit apparaître tous les thèmes de l'historiographie panafricaniste : l'Afrique, berceau de l'humanité ; l'antériorité et l'unité des civilisations nègres ; l'exemplarité de l'Éthiopie à travers sa très longue histoire ; l'éclat de la vie politique, économique, culturelle et scientifique des États africains au Moyen Âge ; les ravages de la traite et de l'esclavage ; la capacité de survie des sociétés africaines confrontées aux intrusions les plus destructrices ; les résistances africaines à l'esclavage et aux dominations étrangères ; la proximité entre l'islam et les cultures africaines (UA-OIF, 2004, p. 30).

Mais, mis à part les échos favorables que suscite le panafricanisme auprès des Africains et des afro-descendants, c'est dans une tribune de portée mondiale pour les « minorités » qu'il participe à l'essor des identités et des cultures se revendiquant de l'Afrique. En effet, au cours de la conférence panafricaine de Londres, on voit intervenir des délégations venues d'Haïti, des Caraïbes, des États-Unis, ou encore d'Afrique du Sud. L'une des conclusions issues de cette rencontre fut, sans surprise, l'« appel aux Nations de l'Univers ». Celui-ci indique notamment que :

> Le problème du vingtième siècle est celui de la question de couleur, la question de savoir à quel point les différences ethniques, qui se manifestent principalement par la couleur de la peau et la qualité des cheveux, peuvent justifier le refus opposé à plus de la moitié du genre humain, quant au partage intégral des droits et privilèges de la civilisation humaine. (UA-OIF, 2004, p. 50).

Le premier congrès panafricain de Paris du 19 au 22 février 1919 vient réaffirmer la mise en perspective des groupes d'essence africaine par le mouvement panafricaniste. Les résolutions qui en découlent portent exigence sur les cinq principes par lesquels ces peuples entendent désormais être gouvernés, avec les orientations stratégiques qui leur sont échues : la terre, le capital, le travail, l'éducation et l'État. De plus, des précautions avant-gardistes servent de garde-fous à toute dérive, tout abus et toute distorsion potentiellement retors quant à la nouvelle image que se donne le Noir : « Chaque fois qu'il sera prouvé que les indigènes africains ne sont pas traités correctement au sein d'un État ou qu'un État, quel qu'il soit, exclut délibérément de son corps politique et de sa culture, ses citoyens civilisés ou ses sujets d'origine noire, il incombera à la Ligue des Nations de porter l'affaire à la connaissance du monde civilisé. » (UA-OIF, 2004)[7].

Il y a lieu de souligner, dans sa construction culturelle africaine, l'apport du mouvement panafricaniste à l'émancipation de la femme noire et, inversement, la contribution de celle-ci à l'ancrage du panafricanisme dans les espaces négro-africains. L'implication des femmes dans les luttes d'affirmation noire s'inscrit dans une tradition séculaire. Des exemples connus, à l'instar de la reine Njinga Mbandi d'Angola (xvii^{e} siècle), Kimpa Vita du Kongo (xvii^{e} siècle), la reine Ndate Yalla du Sénégal (xix^{e} siècle) ou encore Yaa Asantewaa du Ghana (xix^{e} siècle) détonnent avec l'idée d'une gent féminine soumise et dominée. Le cas de l'Afro-Américaine Anna Julia Cooper mérite d'être évoqué. Née sous l'esclavage à Raleigh en Caroline du Nord en 1858, elle intègre une école normale ouverte par

7 Dans le même sillage, la Déclaration des droits des peuples nègres du monde adoptée lors de la convention tenue à New York en 1920 proclame l'égalité de plein droit entre les Nègres et le reste de la communauté humaine (UA-OIF, 2004, p. 101). Congrès, associations et festivals panafricanistes s'organisent entre 1921 (congrès panafricains, Londres et Bruxelles) et 1963 (conférence internationale des États indépendants d'Afrique, Addis-Abeba).

l'Église épiscopale protestante pour former des enseignants noirs, puis elle poursuit des études supérieures en mathématiques, sciences, latin et grec, disciplines à l'époque inaccessibles aux femmes noires. Elle soutiendra en France, à l'âge de 66 ans, une thèse de doctorat[8]. Seule femme noire acceptée au comité exécutif de la conférence panafricaine de Londres, Anna Julia Cooper y prononcera une communication restée mémorable intitulée « The Negro Problem in America » (Unesco, 2015, p. 34).

Pour conclure, le panafricanisme favorise l'essor des groupes ou entités dont le caractère particulier est considéré dans la construction de l'identité et de la culture africaines. Qu'il s'agisse des indigènes en Afrique, d'afro-descendants aux États-Unis, à Haïti ou encore en Amérique latine, qu'il s'agisse enfin des femmes, la construction panafricaniste fait siennes, tout au long de son évolution marquée par l'essentialisme, les particularités qui constituent l'ensemble africain. Il est ainsi apte à prendre pour son compte les aspirations de l'autochtonie en Afrique et des problématiques y afférentes.

Panafricanisme et autochtonie pygmée : convergence épistémologique

Parce que le panafricanisme est basé sur la construction identitaire et culturelle du continent africain, un rapprochement avec l'autochtonie est possible, tant sous une identité « en cours d'élaboration » que dans sa qualité institutionnelle intranationale. Ceci étant, la responsabilité première du panafricanisme tient à une communauté de destins, où les exigences fondant l'essence de toute société ne peuvent être bafouées sans la mettre en péril. Cela peut être établi en confrontant, d'une part, une disposition de la charte de la renaissance culturelle africaine et, d'autre part, une référence issue de la Convention 169 relative aux peuples indigènes et tribaux[9]. La charte affirme en effet « que toute communauté humaine est forcément régie par des règles et des principes fondés sur la culture, et que la culture doit être perçue comme un ensemble de caractéristiques linguistiques, spirituelles, matérielles, intellectuelles et émotionnelles de la société ou d'un groupe social et qu'elle englobe, outre l'art et la littérature, les modes de vie, les manières de vivre ensemble, les systèmes de valeur, les traditions et les croyances » (UA, 2006, p. 5).

Les peuples pygmées d'Afrique présentent toutes les caractéristiques de cette « communauté humaine » à laquelle fait référence la charte ; celles-ci font l'objet d'études depuis plusieurs siècles[10], avec pour fil conducteur la réprobation des marginalités et des drames successifs subis par les identités pygmées dans une Afrique pré-post-néocolonisée[11].

De son côté, la Convention 169, rappelant les caractéristiques historiques, sociopolitiques et anthropologiques des groupes auxquels l'application du texte est dédiée, précise que les considérations y afférentes sont attribuées « aux peuples tribaux dans les pays indépendants qui se distinguent des autres secteurs de la

8 Thèse intitulée : *L'attitude de la France sur la question de l'esclavage entre la Révolution de 1789 et 1848.*

9 À titre comparatif, l'article 5 de la charte dispose comme un de ses principes dirigeants le « respect des identités nationales et régionales dans le domaine de la culture et celui des droits culturels des minorités ». Quant à la Convention 169, son article 5 renforce le droit à la différence culturelle des peuples autochtones en rappelant qu'il faudra : 1) « reconnaître et protéger les valeurs et les pratiques sociales, culturelles, religieuses et spirituelles de ces peuples et prendre dûment en considération la nature des problèmes qui se posent à eux, en tant que groupes comme en tant qu'individus » ; et 2) « respecter l'intégrité des valeurs, des pratiques et des institutions desdits peuples ».

10 Lire Bigombe Logo (1998, p. 256) ; Vansina (1985, p. 1308) ; Bahuchet (1993, p 54) ; Abega et Bigombe Logo (2006, p. 7).

11 Relire à titre d'illustration Abega et Bigombe Logo (2006, pp. 79-105).

communauté nationale par leurs conditions sociales, culturelles et économiques et qui sont régis totalement ou partiellement par des coutumes ou des traditions qui leur sont propres ou par une législation spéciale » (OIT, 1989). De plus, l'évocation de la colonisation et des indépendances comme points de rupture par lesquels les déterminants existentiels structurant les nations d'Afrique permettent de jeter les bases de l'identité autochtone et permettent à la Convention de s'appliquer « aux peuples dans les pays indépendants qui sont considérés comme indigènes du fait qu'ils descendent des populations qui habitaient le pays, ou une région géographique à laquelle appartient le pays, à l'époque de la conquête ou de la colonisation ou de l'établissement des frontières actuelles de l'État, et qui, quel que soit leur statut juridique, conservent leurs institutions sociales, économiques, culturelles et politiques propres ou certaines d'entre elles » (OIT, 1989).

Pour finir, la Convention appelle à la conservation du patrimoine des peuples concernés. Elle demande que « des mesures spéciales [soient] adoptées, en tant que besoin, en vue de sauvegarder les personnes, les institutions, les biens, le travail, la culture et l'environnement des peuples intéressés » (OIT, 1989).

D'un côté comme de l'autre, le choix de la protection de cultures particulières inscrit le panafricanisme et l'autochtonie dans la perspective de la sauvegarde de « peuples menacés de la Terre » (National Geographic Society, 1977, p. 5). Bien plus, un tel engagement prend tout son sens dans un contexte où l'adversité d'une anthropologie de l'agressivité et de l'asservissement civilisationnel structure les relations entre groupes et peuples localisés aussi bien hors du continent africain qu'en son sein.

L'histoire des peuples africains et celle des « autochtones micro-africoïdes[12] » montrent que vivre son identité, et surtout la faire attester, constituent un défi de survie. Le panafricanisme est appelé à rafraîchir la mémoire continentale des frustrations subies par l'Afrique lors de la lutte pour sa reconnaissance en tant que terre porteuse d'identité, de culture et de civilisation fragilisées par des idéologies assassines. Dans ce registre, des convergences multiformes déterminent la conjoncture dans laquelle s'entrelacent le mouvement panafricaniste et celui de l'autochtonie pygmée, à un moment où l'Afrique inscrit cette dernière sur la voie du développement.

Consciencisme panafricaniste pour décoloniser le « développement » des autochtones pygmées

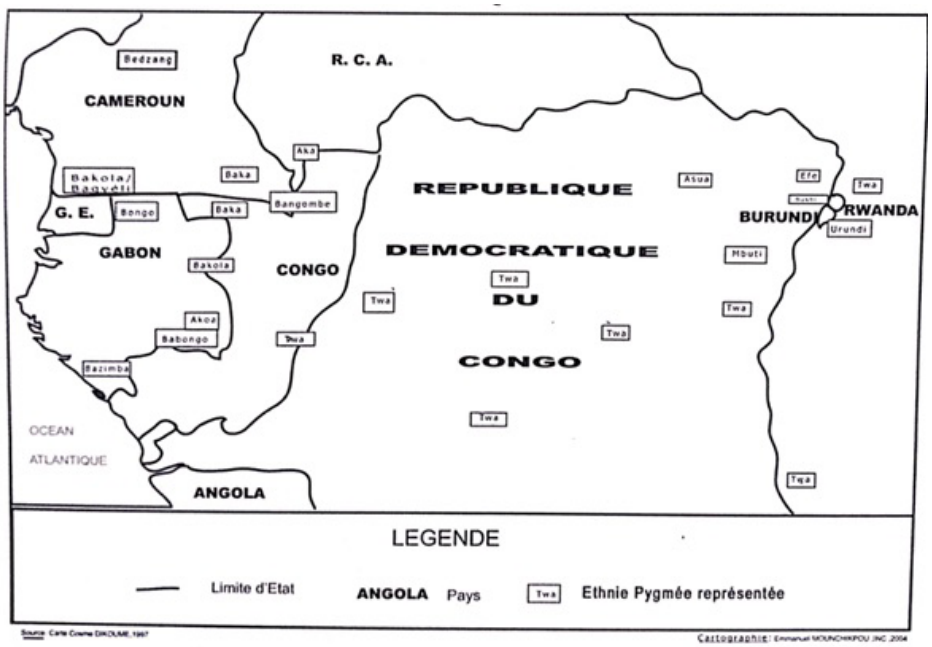
À l'heure où le développement constitue le paradigme fantasmatique de la gestion autonome des groupes pygmées d'Afrique, il faut s'interroger sur l'opportunité d'une démarche moderniste des États-nations indépendants en tant qu'entités « tutélaires » des peuples autochtones en général, et des groupes pygmées en particulier. Au regard des dispositifs des structures étatiques, le développement des peuples autochtones se trouve être du colonialisme recyclé[13], il faut poser les bases d'une incursion du panafricanisme dans la reproduction de l'anthropologie primitiviste caractéristique du développement.

12 Mathias Éric Owona Nguini, préface de Assam Otya'a (2022, p. 15).
13 Lire Assam Otya'a (2022) et Péron (1995, pp. 108-153 et plus).

La colonialité développementaliste des peuples autochtones pygmées

Avec un passage marqué sur le continent africain, le développement[14] n'a eu de cesse d'être décrié ; une part de la production historiographique africaine et africaniste n'hésite pas à le dénoncer comme option économique, sociale et culturelle susceptible de conduire l'Afrique vers une véritable renaissance, à l'image de celle voulue par le panafricanisme[15]. Bien plus, certains auteurs n'y voient que la manifestation d'un « humanisme colonial » (Mvomo Ela, 2015, p. 300). Les plus affectés le dépeignent comme une épreuve qui inscrit l'Afrique dans un cycle de pénibilité continue. Car, non sans avoir réussi à créer les conditions d'aisance et de bien-être tant annoncées aux populations africaines, le développement a « préféré imposer à l'Afrique certaines "vérités" tirées d'un Occident arrimé à d'autres réalités, pour les ériger en dogmes vis-à-vis des peuples issus d'un contexte socioculturel différent. C'est ainsi que la monnaie [...] a dû être imposée par les métropoles occidentales en Afrique, créant de ce fait l'économie financière en lieu et place du troc, accentuant en outre le réflexe mercantile et la culture du profit. Il en va de même du rapport aux langues africaines » (Pondi, 2015, p. 487).

Mais si la littérature mondiale dédiée à la condition africaine offre une pluralité de grilles d'analyse des relations entre le développement et la colonisation, les manifestations déclinées sous différentes formes, faisant état d'une formulation analogue du binôme développement-colonisation chez les peuples autochtones pygmées, restent, elles, passablement mal appréhendées au sein des pays de la sous-région.



Carte 1 : Répartition des peuples pygmées en Afrique centrale (source : Bahuchet & Robillard, 2012, p. 17).

14 Gilbert Rist (2013, pp. 40-48) définit le développement comme un « ensemble de pratiques qui, pour assurer la production sociale, obligent à transformer et à détruire, de façon généralisée, le milieu naturel et les rapports sociaux en vue d'une production croissante de biens et services destinés, à travers l'échange, à la demande solvable ». À cette définition, il importe d'y associer une dimension idéologique qui fait du développement en Afrique le reproducteur de toute la charge méta-symbolique du colonialisme et qui fait dire à Wullson Mvomo Ela (2015, p. 300) que le développement de l'Afrique relève d'un « humanisme colonial ».

15 Lire Etounga-Manguele (2015b, pp. 10-15 et plus ; 2015a, pp. 419-433) ; Kabou (1991, pp. 92-133).

Les peuples pygmées d'Afrique sont marqués par une crise de civilisation analogue à celle dans laquelle les sociétés indigènes furent autrefois propulsées par l'économie coloniale, et celle contre laquelle milite le panafricanisme aujourd'hui. Ils se voient imposer des politiques développementalistes héritées de l'histoire coloniale qui perpétuent la dialectique dominants/dominés entre Pygmées, d'une part, et État et non-Pygmées, d'autre part, générant les frustrations inhérentes à tout écosystème colonial qui dénie leur identité, érode leurs cultures, suscite et accentue un écartèlement civilisationnel des jeunes générations, et stimule le décalage sociétal (Assam Otya'a, 2022). Quant aux langues pygmées, leur inexorable disparition est constatée par bon nombre d'auteurs (Assam Otya'a, 2022, p. 39). Ayant examiné cette situation en Afrique centrale, Serge Bahuchet (1991, p. 29) note ce qui suit :

> Les praticiens de terrain comme les responsables politiques et administratifs reconnaissent maintenant les résultats limités des projets classiques, et peu à peu un nouvel état d'esprit se fait jour, où l'on abandonnerait l'idée universelle des villages-pilotes d'intégration, pour des campagnes plus subtiles. Les gouvernements les plus éclairés comme celui du Cameroun ont en effet engagé des recherches sociologiques […] qui seraient préliminaires à des projets d'intégration, leurs jeunes chercheurs s'interrogent sur le bienfondé du développement, et certains font le parallèle entre le passé colonial infligé à leurs pères, et ce que l'État moderne inflige aux Pygmées : le développement pygmée doit-il passer nécessairement par les étapes que les ex-colonisés ont subies ?[16]

De même, Bertrand Iguigui et Edmond François Ngagoum (Assam Otya'a, 2022, pp. 270-271) constatent que « fort de cette lapalissade, on constate que nos relations avec les Pygmées emploient la même grammaire active pour s'opérationnaliser au quotidien. En d'autres termes, les Bantous, nous donc, répétons au sujet des Pygmées les mêmes pratiques qui ont été en leur temps déployées par les occidentaux pour coloniser l'Afrique. Les mêmes sentiments de supériorité, les mêmes préposés au devoir de civiliser hier et de développer aujourd'hui. L'altérité et les imaginaires sociaux, on nage dans un cycle de (re)production sur le Pygmée […] des mêmes réflexes et pratiques ».

Cette préoccupation n'est donc pas sans fondement. Ainsi au Cameroun, Sévérin C. Abega (1998, p. 28) déplore la pérennisation du système éducatif colonial sur les Pygmées, et dénonce une « bantouisation » du peuple de la forêt. Jérôme Lewis (1998, pp. 79-105) condamne la spoliation des terres ancestrales des Pygmées Batwa du Rwanda. Des pratiques analogues sont récurrentes et continuellement dénoncées chez les Aka et les Bayaka de la République centrafricaine – péjorativement appelés Baminga, un terme qui signifie « sous-hommes » (DW, 2021). En République démocratique du Congo (RDC), des mesures ont été récemment prises pour donner un statut moins empreint de « chosification » aux groupes pygmées du pays[17], en rompant ainsi avec des pratiques qui, depuis l'époque coloniale, ont installé les groupes Mbuti dans un cycle de violence et de guerre qui occasionna le massacre de quarante-six d'entre eux en janvier 2021 (VOA, 2021, consulté le 01/01/2023).

16 Il est possible qu'une certaine ironie soit contenue dans le vocable « gouvernements éclairés » utilisé par Bahuchet. Auquel cas, on pourrait relativiser cette ironie lorsqu'on sait qu'une part non négligeable de populations concernées semble acquise au développement, pendant qu'une autre continue d'entretenir la nostalgie d'une existence pygmée basée sur le modèle ancestral.

17 L'une de ces mesures est la loi du 15 juillet 2022 portant protection et promotion des droits des peuples autochtones pygmées. C'est la première dans ce pays qui compte la plus grande population autochtone d'Afrique centrale, soit environ un million d'individus.

Au Burundi, des dénonciations mettant en relief l'oppression, la discrimination et l'abandon des Pygmées Batwa sont fréquemment formulées à l'égard des autorités (Nicayenzi, 1998, pp. 11-14). Sont également source de préoccupation, les données statistiques relatives à la démographie des peuples autochtones d'Afrique centrale.

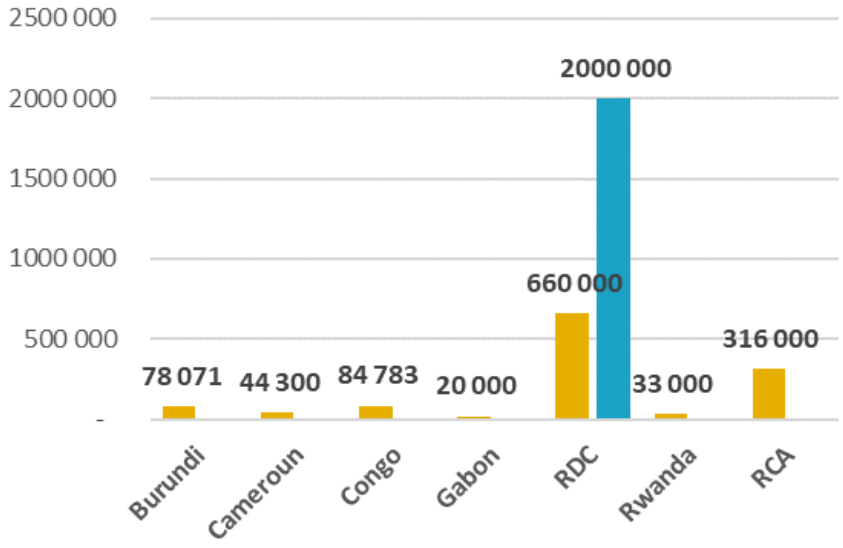


Figure 1 : Estimation du nombre de Pygmées en Afrique centrale en 2013
(source : données compulsées à partir du sondage Gitpa 2013, www.gitpa.org).

Ces données restent une problématique majeure. Dans tous les pays, leur caractère aléatoire dessert aussi bien le travail des associations que celui des pouvoirs publics des États concernés. Ainsi, alors que le Cameroun n'a pas actualisé ses chiffres depuis les années 1970, la RDC connaît une querelle interminable entre les associations qui estiment la population pygmée à deux millions, pendant que l'État avance une valeur autour de six cent mille individus[18].

Dans son optique de « développement » des peuples pygmées, le Cameroun a opté pour un outil de gestion politico-administrative assorti d'un budget qui n'a cessé de croître au fil des ans[19]. En effet, le plan de développement des peuples pygmées (PDPP) voit le jour à la fin de l'initiative pays pauvres très endettés (PPTE)[20] en 2006. Depuis lors, les attributs civilisationnels pygmées n'ont cessé de dépérir en dépit de leurs efforts pour résister et maintenir leur patrimoine culturel (Bahuchet, 1991, p. 29), les objectifs stratégiques du PDPP se sont appliqués systématiquement[21].

18 https://www.ledevoir.com/monde/340771/les-pygmees-chasses-de-la-foret

19 En dépit de cette opportunité budgétaire, la mise en œuvre du PDPP continue de rencontrer des difficultés sur le terrain. En effet, des résistances demeurent, provenant de communautés pygmées qui n'hésitent pas à afficher leur désapprobation sur les « offres de civilisation » découlant de la vision du développement. Lire Abe (2010, pp. 219-240).

20 C'est ici qu'il importe d'interpeller avec la même vigueur le panafricanisme. Car comment concevoir que des nations souveraines, qui parlent de « développement », peuvent compétiter pour s'inscrire dans le PPTE, qui auréole leur échec à travers un énoncé horripilé de leur pauvreté, de leur endettement, de leur échec dans la poursuite du développement, pour ensuite vouloir imposer cette idée à une civilisation pygmée dont les savoir-faire millénaires et autosuffisants ont été éprouvés et attestés par l'histoire scientifique ? Le panafricanisme doit permettre à la conscience « nationale » africaine de se créer des perspectives construites bien au-delà des considérations aussi honteuses que « l'initiative PPTE ». La quête et l'avènement de la souveraineté économique, découlant de l'union des peuples et (tous) les savoirs issus des identités agissantes continentales, sont les crédos de ce renouveau panafricaniste.

21 Si les États d'Afrique centrale sont tenus à des conditions de financement des projets de développement clairement formulées par les bailleurs de fonds à travers le cadre environnemental et social (CES) imposé depuis 2018 aux États emprunteurs par la Banque mondiale, le Cameroun et la RDC manifestent une volonté d'encadrement des peuples pygmées remontant au lendemain des indépendances. Le Cameroun met ainsi en œuvre, chaque décennie, des projets développementalistes : « Mille pieds » (1966) ; « Villages pilotes » (1980-2000) ; « Forêts et développement » (2000-2006). Dès lors, les pays concernés doivent garantir la sécurité environnementale par la préservation des populations et considérer les impacts néfastes de ces projets.

Domaines	Objectifs
Éducation	Faciliter l'accès à l'éducation des peuples pygmées (un outil d'aliénation et d'occidentalisation)
Santé	-Réduction du taux de mortalité infantile -Mise en place d'un dispositif communautaire basé sur la formation des accoucheuses pygmées -Former les agents relais communautaires pygmées dont le rôle serait de mobiliser les Pygmées à fréquenter les formations sanitaires -Le financement des médicaments de première nécessité
Citoyenneté	-S'assurer que les Pygmées sont représentés partout -S'assurer que les enfants pygmées ont des cartes nationales d'identité et des actes de naissance
Agriculture et gestion des produits forestiers non ligneux	- Valoriser les pratiques agricoles - Valoriser les produits forestiers non ligneux
Intercommunautarité et sécurisation foncière	Promotion du dialogue intercommunautaire et sécurisation foncière

Tableau 1 : Domaines et objectifs prioritaires du PDPP (source : Assam Otya'a, 2022, p. 166).

Analysé dans un contexte de relation coloniale, le PDPP se veut exhaustif dans la résolution des problèmes des communautés pygmées. Ainsi, il veut faciliter l'accès des peuples pygmées à l'éducation formelle[22]. Concernant la santé, il s'agit globalement d'intéresser les Pygmées aux mœurs sanitaires modernes. Bien que la citoyenneté tende à n'être consacrée qu'aux Baka, ce volet intègre l'accompagnement de tous les Pygmées vers une conscience nationale et républicaine[23]. Le domaine agricole prône quant à lui l'aspect participatif des bénéfices que les peuples pygmées tirent de l'exploitation forestière. La cohabitation entre les groupes est au cœur du projet, en soignant les relations entre les communautés, tout comme l'accès à la terre des peuples pygmées.

Le PDPP couvre les communes pygmées des régions Sud, Centre et Est. La phase 1 (2007-2009) ne concerne que la région du Sud, son budget est de 385 435 000 FCFA (700 790 $US). Avec une dotation de 237 850 000 FCFA (432 454 $US) accordée à l'investissement, PDPP 1 traduit ainsi la nécessité impérieuse d'organiser les structures sur lesquelles le plan compte s'appuyer. En plus de la région Sud, le PDPP 2 (2009-2013) inclut celles du Centre et de l'Est, et a un budget de 2 521 000 000 FCFA (4 583 636 $US). Il octroie des bourses pour la formation en collèges et lycées, ainsi que la création de formations professionnelles dont l'objectif n'est guère sans rappeler le discours colonial : « Faire émerger une élite pygmée » (PNDP, 2009), pour cela, le programme a un budget de 130 000 000 FCFA (236 363 $US) ; PDPP 2 intègre également la formation aux petits métiers, et y alloue 30 000 000 FCFA (54 545 $US) (PNDP, 2009, p. 34). La phase 3 du PDPP (2018-2021) a un budget initial de 852 000 000 FCFA (1 549 090 $US), l'accent est mis sur le renforcement des capacités avec 299 300 000 FCFA (54 4181 $US).

22 Ce modèle est celui promu par le système public d'éducation nationale. Il est à différencier de celui non formel mené en partie par les organisations non gouvernementales à l'instar de plan Cameroun dans la scolarisation des peuples pygmées.
23 La citoyenneté semble tenir une place centrale dans les axes stratégiques du PDPP. Lire à ce propos PNDP (2018, consulté le 07/05/2020).

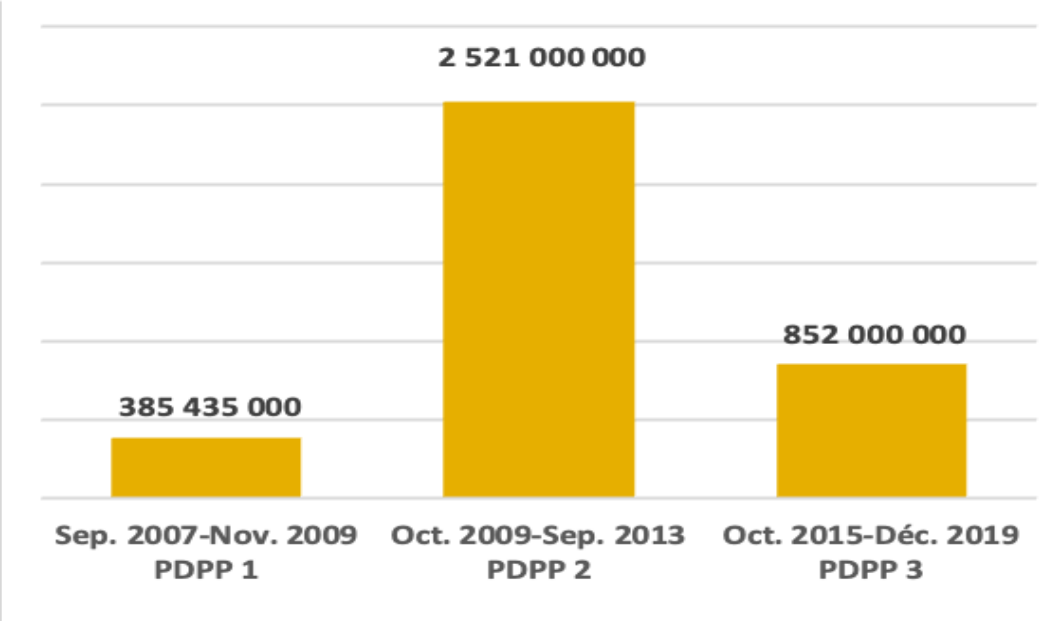


Figure 2 : Budget consommé du PDPP de septembre 2007 à décembre 2019 (source : Assam Otya'a, 2022, p. 170.).

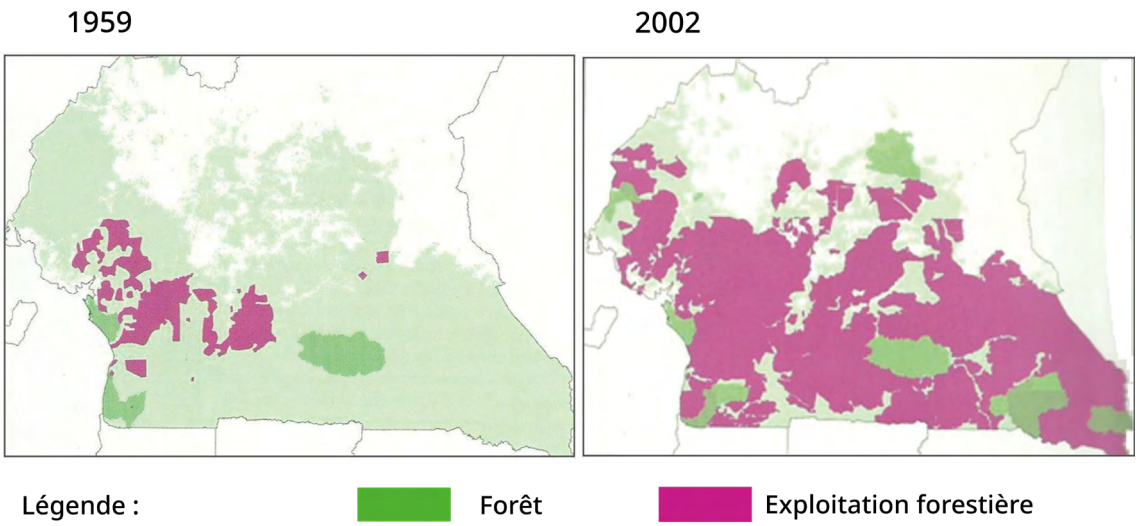
Le drame causé par l'action étatique resserre un peu plus l'étau de l'extinction civilisationnelle des groupes autochtones pygmées. En effet, l'écosystème forestier est sous le contrôle des pouvoirs publics, et ce depuis l'époque coloniale (Bigombe Logo & Dabire Atamana, 2002, p. 9). Dans ce contexte, des coupes de bois s'opèrent en continu, extirpant les groupes pygmées hors de la forêt sur laquelle est pourtant indexé leur système traditionnel.

La carte 2 montre que la superficie exploitée est passée de 1,79 million d'hectares en 1959 à 17,3 millions en 2002. Le schéma de l'exploitation forestière attribue aux gouvernements africains la fonction de « sous-traitants », parmi une pléthore de multinationales. Bien plus, la destination des ressources et les décisions politiques transitent uniquement par ces gouvernements, quand bien même la destination des produits reste l'Occident ou la Chine : une continuation du système colonial de jadis et un défi à relever pour le mouvement panafricaniste sollicité pour une pratique régionale de l'exploitation forestière.

Avec près de 450 000 kilomètres carrés de forêt actuellement en concession, l'exploitation forestière industrielle est pratiquée de manière variable dans les six pays du bassin du Congo. La figure 3 montre que le Gabon et le Cameroun sont les plus grands producteurs de bois rond, alors que la RDC, qui enregistre la plus faible activité de production derrière la République centrafricaine ou encore la Guinée équatoriale, renferme plus de 60 % de la surface forestière totale du bassin du Congo (Megavand et al., 2013, p. 42).

Au Cameroun, ce phénomène force la sédentarisation des groupes pygmées. Ceux-ci jonchent désormais les routes poussiéreuses des campagnes, à l'instar des Baka comme le montre la carte 3 ci-après :

La sédentarisation des Pygmées au Cameroun débute en 1966. Inhérente à l'exploitation forestière, l'idée de fixer les Pygmées fait partie des « offres » d'optimisation d'un modèle de vie « développée ». Ainsi, cette sédentarisation



Carte 2 : Évolution de l'exploitation forestière au Cameroun de 1959 à 2002 (source : Vande Weghe, 2002, pp. 322-323).

constitue un volet du PDPP. Celle-ci expose les groupes à une rupture spatiale qui ignore le droit international, qui souligne la nécessité de protéger les peuples autochtones et leurs savoirs ancestraux (OIT, 1989). La carte 3 montre la sédentarisation des Baka dans le Sud-Est Cameroun. Plusieurs dizaines de villages, construits sur le modèle bantou, sont désormais habités par les Baka. Une situation critique aux origines de moult mutations allant de la démographie galopante, aux crises sanitaires (Ndzana, 2020, p. 363), en passant par des recompositions anarchiques des populations. Tout ceci introduit une destruction lente mais inexorable du patrimoine pygmée.

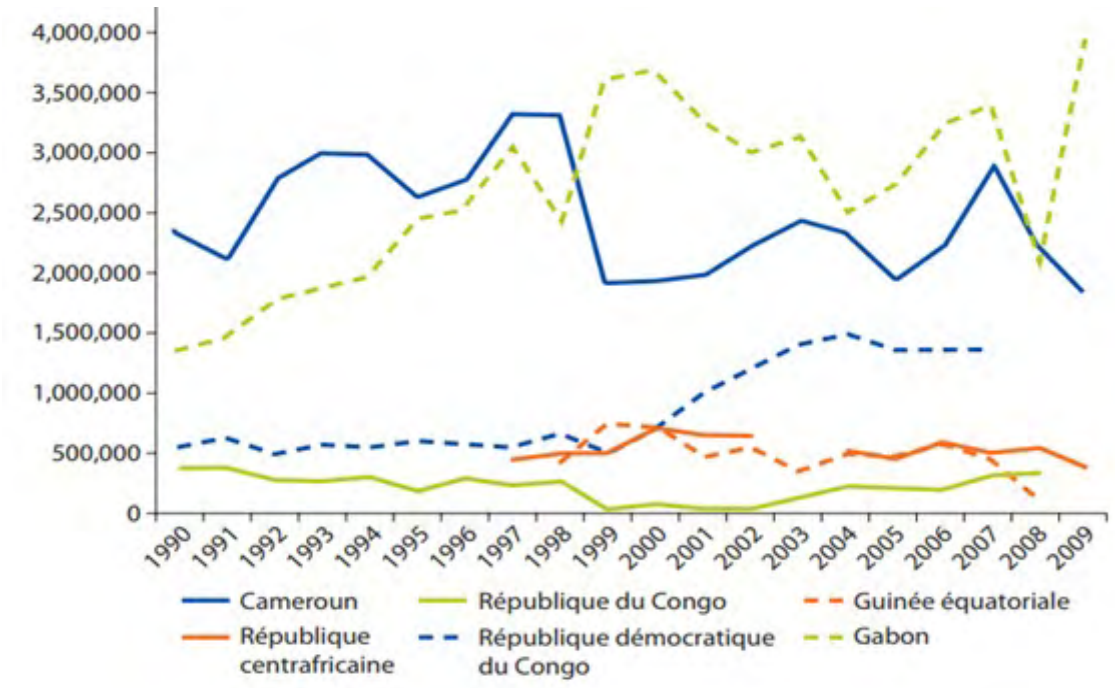
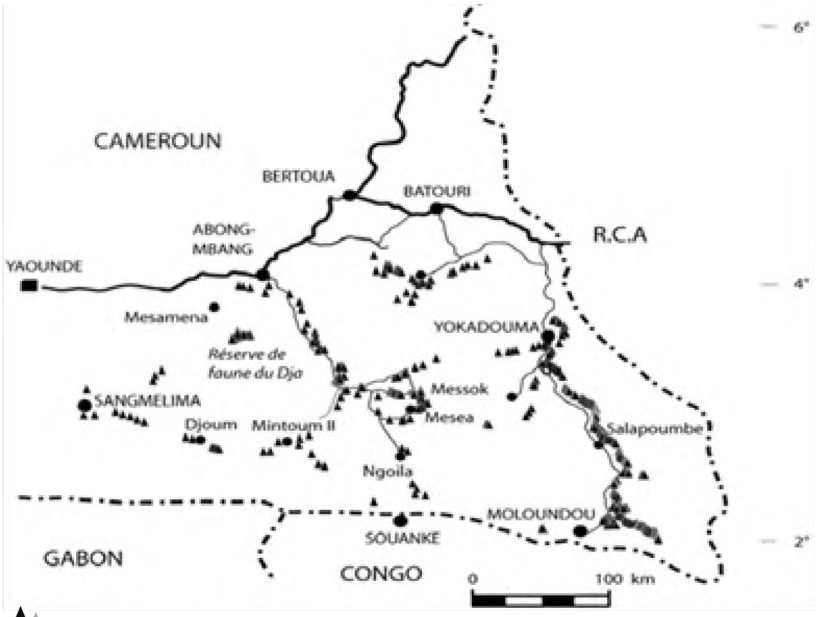


Figure 3 : Production annuelle de bois rond (mètres cubes) dans les pays du bassin du Congo de 1990 à 2009 (source : Megavand et al., 2013, p. 42).

Au Cameroun, le malaise des groupes pygmées est accentué par un partage forestier désavantageux (carte 3) et par des mouvements migratoires (forcés), dont le point de chute est le bord des routes, avec les conditions de vie misérables qui en découlent (carte 4).

C'est seulement dans les forêts communales que les populations riveraines sont autorisées à pratiquer des activités agricoles précises. Dans un environnement où la quasi-totalité de la faune est protégée, les Pygmées sont réduits à des expédients[24]. L'intervention du panafricanisme dans la gestion équitable des écosystèmes forestiers est donc à souhaiter, d'autant que les groupes pygmées entretiennent un lien fort avec leur habitat naturel.



Carte 3 : Localisation des Baka en bordure des routes dans le Sud-Est Cameroun (source : Leclerc, 2012, p. 47).

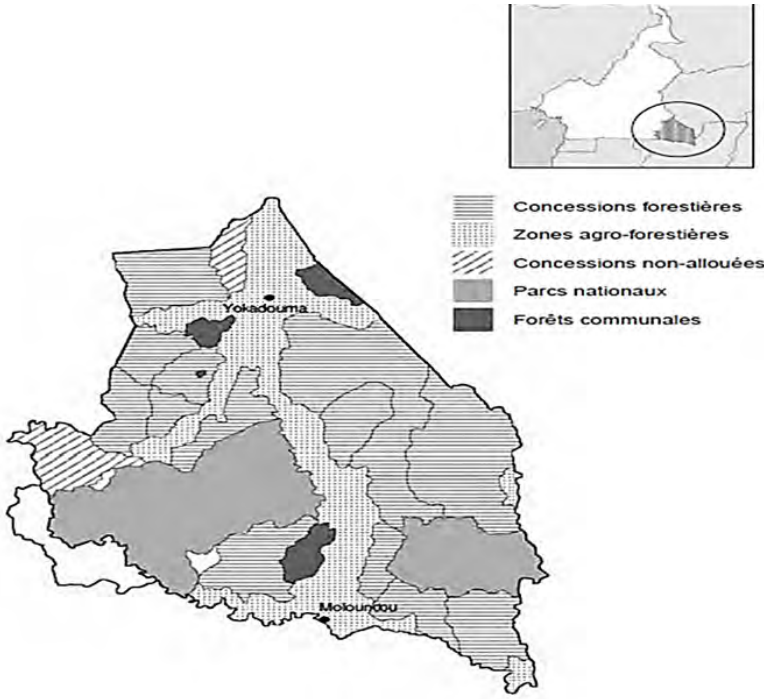
L'effort d'adaptation des Pygmées au développement participe d'une capacité de résilience qui ressort du maintien de la hutte dans l'environnement social autochtone. Élément fondamental du patrimoine de la civilisation forestière, le sort de la hutte, et avec elle toute la richesse patrimoniale pygmée, appelle le panafricanisme à une intervention d'urgence. La détermination des groupes pygmées à sauver la hutte permet de réapprécier le débat de la colonisation et de ses héritages. Parmi eux, la lutte pour la reconnaissance de l'identité autochtone, le droit à la différence et à l'humanité, et la sauvegarde de la forêt en constituent un pâle aperçu. Ainsi pour le panafricanisme, ces habitats traduisent une dualité architecturale dans laquelle cohabitent tradition et modernité ; à travers ce dispositif, l'intégration ne signifie guère l'élimination d'un patrimoine identitaire hautement séculaire (Assam Otya'a, 2021, p. 204).

24 Reportage France 24 YouTube « Cameroun : la mort à petit feu des Pygmées Baka. » (https://www.youtube.com/watch?v=Jjcqm03Mm-4&ab_channel=FRANCE24). Lire aussi Global Forest Watch (2005, p. 21).

Les conditions de vie des groupes autochtones sont à l'ordre du jour de nombreux débats organisés par les défenseurs des droits de ces groupes, à l'instar du colloque international de Kinshasa en novembre 2021, ou encore du grand dialogue national sur la citoyenneté et la participation politique des peuples pygmées tenu à Yaoundé en décembre 2018. Il en ressort que la relation entre les peuples autochtones et les États-nations d'Afrique fonctionne selon un colonialisme interne[25].

L'incursion panafricaniste dans le « développement » pygmée : mettre fin à l'agonie autochtone

L'implication du panafricanisme dans l'appropriation du développement autochtone impose, d'une part, de réinterroger la place que les douleurs coloniales occupent dans la conscience africaine et, d'autre part, appelle à un repositionnement du colonialisme dans les textes.



Carte 4 : Répartition des terres allouées dans le Sud-Est Cameroun (source : Pyhälä, 2012, p. 11).

Depuis sa naissance officielle en 1900, le panafricanisme œuvre à réguler la balance d'une conscience africaine meurtrie par de longs siècles de calomnies occidentales ; intervenant idéologiquement et politiquement pour, tantôt, réfuter les fameuses thèses de l'« anhistoricité » de l'Afrique, tantôt trouver des solutions endogènes au réveil économique des peuples et des États africains. Ainsi, ses engagements vis-à-vis de la conscience historique mondiale en général et africaine en particulier sondent l'équation d'une citoyenneté autochtone dans une Afrique qui tente de se défaire d'une domination coloniale.

Sous prétexte de développement, le colonialisme interne présente, avec le colonialisme classique, des difficultés qui déterminent leur lien ancestral (Assam Otya'a, 2022, p. 22). En effet, les sociétés colonisées se construisent à partir d'une

25 Sur le colonialisme interne, lire González Casanova (1964, pp. 291-292).

conception axiologique de la société. Hier comme aujourd'hui, la fracture sociale née du colonialisme interne présente des inégalités structurelles, totales et vouées à durer (Assam Otya'a, 2022, p. 23).



Photo 1 : Nathanaël Assam Otya'a et des Pygmées devant une hutte et une case à Ndjibot (Est-Cameroun) en novembre 2005 (source : Assam Otya'a, 2022, p. 206).

Tout d'abord, la structure sociale dans un tel contexte montre deux pôles antagonistes : d'un côté le « centre féodal » et la périphérie infra-urbaine, et de l'autre le « Nord » et le « Sud ». La conception de la société est ici fortement tributaire d'une histoire coloniale dont le pays tire son ascendance ; par conséquent, cette société présente un caractère dualiste (Assam Otya'a, 2022). González Casanova (1964, p. 293) en décrit les contours :

> Les sociétés dualistes résultent du contact de deux civilisations dont l'une est techniquement plus avancée que l'autre ; mais cette société résulte aussi du développement colonial, des relations entre "Européen évolué" et "indigène archaïque". La structure coloniale est étroitement liée au développement dans l'inégalité – technique, institutionnelle, culturelle – et à des formes d'exploitation combinée, simultanées et non pas successives comme cela se produit dans le modèle classique du développement.

Ensuite, les inégalités nées du colonialisme classique et du colonialisme interne sont fondées sur la globalisation de la précarité du groupe « archaïque », le confinant dans une arriération fondamentale au regard de la dignité humaine. En l'état actuel, de la même façon que l'Afrique est en retard dans tous les domaines d'activités conventionnelles par rapport à l'Occident, il en est de même pour les Pygmées par rapport aux non-Pygmées (Assam Otya'a, 2022, p. 24).

Enfin, toute analyse visant à comprendre les causes du « retard » des peuples dominés, ou toute initiative de résorption de leur précarité se heurtent à des blocages politique et socioculturel.

Dans ce cadre, comment les Africains en général et les peuples autochtones pygmées en particulier peuvent-ils (encore) croire en l'idéal panafricaniste ? La

nouvelle mémoire du panafricanisme doit dès lors se construire autour de son combat initial de valorisation des peuples indigènes, et de celui, nouvellement déterminé, de leur citoyenneté.

S'il est vrai, comme l'écrit Nkrumah (1964, p. 98), que le *consciencisme* a pour but « de rendre à l'Afrique ses principes sociaux humanistes et égalitaires » aux fins de « reconstituer la société égalitaire », le mouvement panafricaniste doit désormais œuvrer à l'éradication, ou à la minoration, du colonialisme interne chez les peuples autochtones pygmées, dans une Afrique qui peine à tirer des leçons de sa mémoire coloniale[26].

Vus de l'intérieur, le mouvement panafricaniste et ses implications sur la mémoire africaine participent à sortir des considérations politiques et identitaires le droit autochtone à la différence, et le drame induit par le délitement d'une civilisation millénaire[27]. Il en appelle ainsi à une responsabilisation des forces dominantes se réclamant du mouvement panafricaniste, pour réaffirmer, dans une orientation nouvelle, les valeurs d'égalité de l'Afrique.

Les États d'Afrique sont sommés d'inscrire le colonialisme dans une nouvelle historicité qui rompt radicalement avec les tendances historiographiques jusque-là dominantes dans la littérature, en dépassant la vision de la colonisation comme abomination[28]. Cette nouvelle littérature de la colonisation prouve que l'Afrique assume sa responsabilité d'une perpétuation de son histoire coloniale (Stengers, 2004, pp. 51-53). Ainsi, coloniser les peuples pygmées nécessite pour les peuples anciennement colonisés de légitimer l'impérialisme européen en Afrique, afin de s'inscrire dans la continuité historique (Assam Otya'a, 2021).

Pour le mouvement panafricaniste, cette contrainte se révèle rédhibitoire. En effet, c'est une chose que de constater les excès d'une société africaine dont la mémoire déstructurée semble marquée par l'oubli des conditions douloureuses et des errances culturelles violemment divulguées dans la représentation populaire des peuples d'Afrique. Mais c'en est une autre que d'invalider tout ce qui a, jusqu'ici, été dit, écrit et pensé au sujet de la colonisation en Afrique. En particulier, il est non négociable pour le panafricanisme de relativiser le caractère criminel du colonialisme. Dès lors, l'élaboration d'un seuil de tolérance de « développement » des peuples autochtones doit considérer la patrimonialisation, seule option respectueuse, et non le développement radicalement inscrit dans le mépris des peuples (Verschave & Hauser, 2004, p. 7).

Conclusion

Le panafricanisme est à un tournant décisif de son histoire. Outre les luttes traditionnelles, il doit désormais normaliser les rapports entre les peuples autochtones d'Afrique et les États-nations qui les abritent. Entre le colonialisme classique d'hier et le colonialisme interne d'aujourd'hui, le mouvement panafricaniste est plus que jamais attendu. Les problèmes culturels et identitaires des peuples autochtones questionnent la précarité engendrée par un développement inégalitaire, assimilationniste et colonisateur des civilisations pygmées. À côté des versions officielles vantées par l'effort d'un développement tous azimuts, des remises en question fondamentales surgissent tant en dehors

26 Au sujet des jeux de la mémoire en contexte africain postcolonial, lire Stora (2006, pp. 42-47).
27 Se rendre compte des visages d'une société soumise à la situation coloniale dans Balandier (1911, p. 5).
28 Au premier rang des auteurs qui perfusent cette idée, Aimé Césaire (1955).

du continent africain qu'en son sein, indiquant qu'il faut reconsidérer toute l'histoire du développement de l'Afrique, aussi bien pour les colonisés d'hier et les colonisateurs d'aujourd'hui (Rist, 2013, pp. 369-391), que pour les peuples autochtones pygmées désormais constitués comme une identité culturelle agonisante du développement (Latouche, 1991, pp. 175-220). Dans ce registre, le panafricanisme doit procéder à un ressourcement, en empruntant dans les idéologies *endogéniste* et *conscientiste.* Celles-ci doivent permettre de décoloniser le développement afin de sauver l'Afrique d'un colonialisme que pourtant, elle ne cesse de condamner.

Bibliographie

Abe, C. (2010). L'offre scolaire à l'épreuve de l'attachement culturel chez les Pygmées. Dans Pallante, G. (dir.), *Enseignement et culture*. Presses de l'Université catholique d'Afrique centrale (Pucac).

Abega, S. C. (1998). *Pygmées Baka. Le droit à la différence.* Inades-Formation.

Abega, S. C., Bigombe Logo, P. (2006). *La marginalisation des Pygmées d'Afrique centrale*. Afrédit.

Assam Otya'a, N. (2021). *Les disparités bantou/pygmées au Cameroun : analyse des déterminants historiques et socioculturels*. [Thèse de doctorat, Université de Douala].

Assam Otya'a, N. (2022). *Les Pygmées du Cameroun dans l'État-nation : chroniques d'une colonisation.* Dinimber & Larimber.

Bahuchet, S. (1991). Les Pygmées d'aujourd'hui en Afrique centrale. *Journal des africanistes*, *61*(1).

Bahuchet, S. (1993). *Histoire d'une civilisation forestière.* Peeters SELAF.

Bahuchet, S., Robillard, M. (2012). Les Pygmées et les autres : terminologie, catégorisation et politique. *Journal des africanistes*, *82*-1/2. https://doi.org/10.4000/africanistes.4253

Balandier, G. (1911). La situation coloniale : approche théorique. *Cahiers internationaux de sociologie*.

Bigombe Logo, P. (1998). Cameroun : Pygmées, État et développement. L'incontournable ajustement à la modernité. *L'Afrique politique*. *Femmes d'Afrique*, Karthala.

Bigombe Logo, P., Dabire Atamana, B. (dir.) (2002). *Gérer autrement les conflits forestiers au Cameroun.* Presses de l'Université catholique d'Afrique centrale (Pucac).

Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine.

DW (2021). *En RCA, les Pygmées défendent leurs droits*. Consulté le 01/01/2023 sur https://www.dw.com/fr/en-rca-les-pygmées-défendent-leurs-droits/a-58770259

Epelboin, A. (2012). Fierté pygmée et « pygmitude » : *racisme et discriminations positives. Journal des africanistes*, *82*-1/2. https://doi.org/10.4000/africanistes.4280

Etounga-Manguele, D. (2015a). L'aventure du développement n'est pas unidimensionnelle. Dans Pondi, J.-E. (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*. Afrédit.

Etounga-Manguele, D. (2015b). *Peut-on guérir d'une crise de civilisation ? Propos sur la pathologie du sous-développement*. Éditions CLE.

Global Forest Watch (2005). *Aperçu de la situation de l'exploitation forestière au Cameroun.* Rapport de l'Observatoire mondial des forêts Cameroun.

González Casanova, P. (1964). Société plurale, colonialisme interne et développement. *Tiers-Monde*.

Kabou, A. (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement ?* L'Harmattan.

Latouche, S. (1991). *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*. La Découverte.

Leclerc, C. (2012). *L'adoption de l'agriculture chez les Pygmées Baka du Cameroun.* Éditions Quae.

Lewis, J. (1998). Les Pygmées Batwa : un peuple ignoré au Rwanda. Dans Abega, S. C., Bigombe Logo, P., *La marginalisation des Pygmées d'Afrique Centrale*. Inades-Formation.

Liauzu, C. (2004). *Colonisation : droit d'inventaire.* Armand Colin, p. 27.

Megavand, C., Mosnier, A., Hourticq, J., Sanders, K., Doetinchem, N., Streck, C. (2013). *Dynamiques de déforestation dans le bassin du Congo.* Banque mondiale.

Mvomo Ela, W. (2015). Le concept de « mise en valeur » dans la politique de développement colonial de la France. Dans Pondi, J.-E. (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*. Afrédit.

National Geographic Society (1977). *Peuples menacés de la Terre.* Flammarion.

Ndzana, I. B. (2020). Entre le recul de la forêt et la difficile sédentarisation : un défi d'exister des Baka de la localité de Djoum au Sud Cameroun. Dans Pare, D., Zouyane, G. (dir.), *L'identité en question. De la quête de soi à la rencontre de l'autre*. Dinimber & Larimber.

Nicayenzi, L. (1998). Les Batwa et le développement au Burundi. Dans Abega, S. C., Bigombe Logo, P., *La marginalisation des Pygmées d'Afrique Centrale*. Inades-Formation.

Nkrumah, K. (1964). *Le consciencisme.* Payot.

OIT (1989, 7 juin). *Convention relative aux peuples indigènes et tribaux*. Convention n° 169, Genève, préambule.https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/indigenous-and-tribal-peoples-convention-1989-no-169

Péron, X. (1995). *L'occidentalisation des Maasaï du Kenya.* L'Harmattan.

PNDP (2009, janvier). *Plan de développement des peuples pygmées. Document de stratégie de mise en œuvre et plans d'actions.* p. 27. https://www.pndp.org/documents/P144637-PLAN_ACTION_PDPP_PNDP_3.pdf

PNDP (2018, 20 août). *PDPP III : un guide pour une meilleure éducation à la citoyenneté*. https://www.pndp.org/detail-actualite.php?idactualite=292

Pondi, J.-E. (2015). Repenser le développement à partir des spécificités africaines. Dans Pondi, J.-E. (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*. Afrédit.

Pyhälä, A. (2012). *Quel avenir pour les Baka ? Droits et moyens de subsistance des peuples autochtones dans le Sud-Est Cameroun.* IWGIA.

Rist, G. (2013). *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Les Presses de Sciences Po.

Stengers, J. (2004). Les fonctions de l'histoire dans la société. *Revue belge de philologie et d'histoire*, *82*(1-2).

Stora, B. (2006). Quand une mémoire (de guerre) peut en cacher une autre (coloniale). Dans Blanchard, P., Bancel, N., Lemaire, S., *La fracture coloniale*. La Découverte.

Unesco (2015). *Femmes africaines, panafricanisme et renaissance africaine*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235231

UA-OIF (2004). *Le mouvement panafricaniste au vingtième siècle.* ENA, Panafrika, Silex, Nouvelles du Sud.

UA (2006). *Charte de la renaissance culturelle africaine.* Préambule. https://au.int/sites/default/files/pages/32901-file-02_charter-african_cultural_renaissance_fr.pdf

Vande Weghe, J. P. (2002). *Forêts d'Afrique centrale. La nature et l'Homme.* Lannoo.

Vansina, J. (1985). L'homme, les forêts et le passé en Afrique. Annales*. Économies*, *sociétés, civilisations*.

Verschave, F.-X., Hauser, P. (2004). *Au mépris des peuples*. *Le néocolonialisme franco-africain.* La fabrique éditions.

VOA (2021, 20 janvier). *Les Pygmées congolais demandent une enquête après un massacre*. www.voaafrique.com-les-pygmées-congolais-demandent-une-enquête-après-un-massacre

Decolonizing inclusion

Pan-Africanism and the indigenous pygmy peoples of Africa

Nathanaël Assam Otya'a
Doctor in economic and social history
Ecole normale superieure de Bertoua, Centre de recherche sur les dynamiques des mondes contemporains (Cerdym), Cameroon
nathanaelassam@yahoo.com

How to cite this paper:
Otya'a, N.A., (2023). Decolonizing inclusion
Pan-Africanism and the indigenous pygmy peoples of Africa. *Global Africa*, (3), pp. 189-205.
https://doi.org/10.57832/hx7n-3d13

Received: October 12, 2022
Accepted: January 09, 2023
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

How can we think about the indigenous question in the pan-Africanist movement? After some three quarters of a century of more or less sustained efforts to anchor Pan-Africanism in Africa, and at a time when indigenous issues are the subject of debate on the continent, it is appropriate to examine the mechanisms by which Pan-Africanism can be challenged to consider pygmy indigenous peoples* as an African reality to be integrated into its priorities. At the same time, it is important to set out the factors contributing to an agreement on the (non) conjectural destiny of indigenous pygmy peoples in the wake of Pan-Africanism at a pivotal moment when the latter must reinvent itself. Such a need calls for (re)examining the new echoes echoed by indigenous and non-indigenous identities in an Africa traversed by a protean crisis.

Keywords

Identities, pan-Africanism, indigenous peoples, Central Africa, sociohistory

* For some, the term «pygmy» reflects a specific identity - they even speak of «pygmitude» - while others find it difficult to accept the expression. Here, the term is approached in the same way as Cheikh Anta Diop and Léopold Sédar Senghor approached the term «nègre». In their view, the term should be used to challenge Western ideology, while Aimé Césaire prefers to avoid it. Read Bahuchet and Robillard (2012) and Epelboin (2012).

Introduction

Revisiting the history of Pan-Africanism shows that this movement is based in essence, and even in its raison d'être, on the aspirations for dignity of the Black African world. Whether we trace its origins back to the 15th century or the early 20th[1], the movement's trajectory is multidirectional and multidimensional, embracing most of the identity, cultural and political echoes of black struggles with a relatively unanimous prestige on the continent and beyond. Yet, despite the multiplicity of sources of oppression that the movement has tackled throughout its evolution, its cultural imprint has scarcely been indexed on the historical conditions devolved to indigenous peoples, who nonetheless lay claim to their intrinsic Africanness.

Militant pan-African discourse emphasizes its capacity and responsibility to assume the diverse aspirations of groups and factions claiming to be African. Thus, although it is called upon by «Creole» or mixed, Central African or diasporic identities, pan-Africanism results from a split within the identity essence and historical and social existence of Africans.

The theoretical data mobilized for a heuristic analysis of Pan-Africanism and its obligations towards «autochthony» in Africa, relate, on the one hand, to the *endogenism* of «micro-African» societies and their millennia-old knowledge, and, on the other, to Kwame Nkrumah's *consciencism*[2]. Indeed, if Pan-Africanism is to reinvent itself through a new dynamic of appropriation on the continent, this cannot be achieved without an inclusive impetus, championing the claims of pygmy peoples at a time when they are conceiving of their national, African and Pan-African citizenship. For the pan-Africanist movement, this means safeguarding Negro-African knowledge, cultures and identities by promoting the indigenous voices of Africa.

Consciencism is understood here as the theory of a pan-Africanist revolution that works towards the autonomy and empowerment of African peoples in general, and Pygmy groups in particular, in a context of decolonization. Indeed, decolonization and pan-Africanism go hand in hand: they both presuppose a movement to free themselves from colonial fetters. Yet, the public policies implemented «for the benefit» of Africa's indigenous peoples in general, and Pygmy communities in particular, reveal a developmentalist dynamic based on internal colonialism[3]: the representations and practices linked to the development of Central Africa's Pygmies reproduce the same primitivist anthropology that underpinned the white man's «civilizing mission» in Africa and led him to label Africans as «savages» and «barbarians». Today, these same representations lead non-Pygmies to describe Pygmies as «primitive» and «subhuman».

1 Based on a factual historical continuum linking the liberation struggles of the Jamaican and Colombian Diasporas among others, some authors suggest the existence of a proto-Panafricanism, tracing the movement back to the 15th century. See LUP (2013).

2 Kwame Nkrumah (1909-1972) was a pro-independence and pan-Africanist statesman from Ghana.
These policies are present in various Central African countries, such as Cameroon's Pygmy Development Plan (PDPP). More on this later.

3 These policies are present in various Central African countries, such as Cameroon's Pygmy Development Plan (PDPP). More on this later.

This is why *consciencism* must enter the pan-Africanism/autochthony debate to reorient the «development framework» of the pygmy peoples. Pan-Africanism could thus be enriched with a fundamental dimension in historical terms and in terms of international law, good governance, social justice and democracy in Africa.

Pan-Africanist contributions and «autochthonist» needs for the rise of endogenism

By claiming a «right to take stock» (Liauzu, 2004, p. 27) of all the devices and modalities explored by the African continent in its quest for dignity, Pan-Africanism advocates the defense of multiple rights, including those of a black «race» that refuses to bow to the «givens» of history. Indeed, born at the heart of multiple slavery and colonialist pressures in North America, Africa, the Caribbean, Europe and South America (AU-OIF, 2004, p. 27), Pan-Africanism is tested by the effective political, ideological and cultural mobilization of different Black-African sensibilities in search of identity. To carry out its project of an awakening Africa, this movement refrains from any specialization; its African imprint and origins lead to action structured on the basis of a systematic definition that reflects, on the one hand, the need to exist and, on the other, the need for a strategy to defend African identity[4]. W.E.B Du Bois[5] writes: «If Negroes are to become a factor in world history, it will be through a pan-Negro movement through an organization of the race, a solidarity of the race, a unity of the race». (AU-OIF, 2004, p. 27).

Marks, legacies and uses of Pan-Africanism

From the outset, Pan-Africanism grasped the urgent need to create conditions conducive to its dissemination, with the intention of maximizing its presence on the continent and in Black African spaces. The aim was to take the Pan-Africanist message to the heart of the imperial stronghold that is Africa. In this instance, the Pan-Africanist effort is being consolidated with a view to changing the course of a history in which Africa and Black people have constantly been the subject of slanderous Western projections. From then on, through congresses, conferences and meetings promoting Black African cultures, the Pan-African movement sought to redefine African history. Thus, the inaugural congress held in London from July 23 to 25, 1900, bore the essence of a Pan-African awakening in search of recognition[6].

While this first congress laid the foundations for a «conversation» between Africans and Afro-diasporic nationals arising from the history of the slave trade, above all it awakened a Negro-African imaginary, the bearer of a continental vision aware of its cultural potential and the need to develop it. The historiographical productions of Africans illustrate the inspiration that followed and the liveliness of a revolutionary Negro way of thinking. Indeed, all the themes of pan-Africanist historiography appeared: Africa, the cradle of humanity; the anteriority and unity of Negro civilizations; the exemplarity of Ethiopia through its very long history; the brilliance of the political, economic, cultural and scientific life of African

4 This strategy simultaneously integrates intellectual and political dimensions, all directed against «the detractors of the black race». See UA-OIF (2004), p. 30.
5 W.E.B Du Bois (1868-1963) was an American sociologist, historian, civil rights activist, pan-Africanist, columnist and writer.
6 With 1900 as the date and London as the setting, this first congress implied simultaneously exploiting the capital of the greatest colonial power and the entry into the 20th century to inaugurate the first revolutionary action of the Black African group.

states in the Middle Ages; the ravages of the slave trade and slavery; the ability of African societies to survive in the face of the most destructive intrusions; African resistance to slavery and foreign domination; the proximity between Islam and African cultures (AU-OIF, 2004, p. 30).

But apart from the positive resonance of Pan-Africanism with Africans and Afro-descendants, it was in a global forum for «minorities» that it contributed to the growth of identities and cultures that claimed to be African. Indeed, the Pan-African Conference in London was attended by delegations from Haiti, the Caribbean, the United States and South Africa. One of the conclusions of this meeting was, unsurprisingly, the «Appeal to the Nations of the Universe» which states, among other things, that:

> The problem of the twentieth century is the question of color, the question of how far ethnic differences, manifested principally in skin color and hair quality, can justify the refusal of more than half of humankind to share fully in the rights and privileges of human civilization. (AU-OIF, 2004, p. 50).

The first Pan-African Congress, held in Paris from February 19 to 22, 1919, reaffirmed the Pan-Africanist movement's perspective on groups of African origin. The ensuing resolutions focus on the five principles by which these peoples now intend to be governed with the strategic orientations that have fallen to them: land, capital, labor, education and the state. Moreover, avant-garde precautions serve as safeguards against any potentially devious drift, abuse or distortion of the new self-image of the black man: «Whenever it is proven that indigenous Africans are not being treated properly within a state, or that any state deliberately excludes its civilized citizens or subjects of black origin from its body politic and culture, it shall be the duty of the League of Nations to bring the matter to the attention of the civilized world.» (UA-OIF, 2004)[7].

The contribution of the Pan-Africanist movement to the emancipation of black women and, conversely, the contribution of black women to the anchoring of Pan-Africanism in Negro-African spaces should be highlighted. Women's involvement in the struggle for black self-assertion is part of an age-old tradition. Well-known examples such as Queen NjingaMbandi of Angola (17th century), Kimpa Vita of Kongo (17th century), Queen NdeteYalla of Senegal (19th century) and YaaAsantewaa of Ghana (19th century), stand in stark contrast to the idea of women as submissive and dominated. The case of African-American Anna Julia Cooper is worth mentioning. Born under slavery in Raleigh, North Carolina in 1858, she entered a normal school opened by the Protestant Episcopal Church to train black teachers, and went on to pursue advanced studies in mathematics, science, Latin and Greek, disciplines at the time inaccessible to black women. At the age of 66, she defended her doctoral thesis[8] in France. The only black woman accepted onto the executive committee of the Pan-African Conference in London, Anna Julia Cooper delivered a memorable paper entitled «*The Negro Problem in America*» (UNESCO, 2015, p. 34).

In conclusion, pan-Africanism favors the development of groups or entities whose particular character is considered in the construction of African identity

7 In the same vein, the Declaration of the Rights of the Negro Peoples of the World, adopted at the convention held in New York in 1920, proclaimed the full equality of Negroes with the rest of the human community (AU-OIF, 2004, p. 101). Pan-Africanist congresses, associations and festivals were organized between 1921 (Pan-African Congresses, London and Brussels) and 1963 (International Conference of Independent African States, Addis Ababa).

8 Thesisentitled: *L'attitude de la France sur la question de l'esclavage entre la Révolution de 1789 et 1848.*

and culture. Whether we're talking about indigenous peoples in Africa, Afro-descendants in the United States, Haiti or Latin America, or women, the Pan-Africanist construct, throughout its evolution marked by essentialism, makes its own the particularities that make up the African whole. In this way, it is able to take on board the aspirations of African autochthony and related issues.

Pan-Africanism and Pygmy autochthony: epistemological convergence

Because Pan-Africanism is based on the construction of identity and culture on the African continent, a rapprochement with autochthony is possible, both in terms of an identity «in the making» and in its intranational institutional quality. This being the case, the primary responsibility of Pan-Africanism lies in a community of destinies where the requirements that underpin the essence of every society cannot be flouted without jeopardizing it.This can be established by comparing, on the one hand, a provision of the Charter for the Cultural Renaissance of Africa and, on the other, a reference from Convention 169 on Indigenous and Tribal Peoples[9]. The Charter affirms «that any human community is necessarily governed by rules and principles based on culture, and that culture should be understood as a set of linguistic, spiritual, material, intellectual and emotional characteristics of society or a social group, and that it encompasses, in addition to art and literature, lifestyles, ways of living together, value systems, traditions and beliefs» (AU, 2006, p. 5).

The pygmy peoples of Africa have all the characteristics of the «human community» referred to in the charter; those characteristicshave been the subject of study for several centuries[10]with the common thread of reprobation of the marginalization and successive tragedies suffered by pygmy identities in pre-post-neocolonial Africa[11].

For its part, Convention 169 recalling the historical, socio-political and anthropological characteristics of the groups to which the application of the text is dedicated, specifies that the relevant considerations are attributed «to tribal peoples in independent countries who are distinguished from other sectors of the national community by their social, cultural and economic conditions and who are governed wholly or partly by customs or traditions peculiar to them or by special legislation» (ILO, 1989). Moreover, the evocation of colonization and independence as the breaking points through which the existential determinants structuring African nations lay the foundations of indigenous identity and enable the Convention to apply «to peoples in independent countries who are considered indigenous by virtue of their descent from the populations which inhabited the country, or a geographical region to which the country belongs at the time of conquest or colonization or the establishment of present State boundaries, and who, irrespective of their legal status, retain some or all of their own social, economic, cultural and political institutions» (ILO, 1989).

9 By way of comparison, Article 5 of the Charter includes as one of its guiding principles «respect for national and regional identities in the field of culture and for the cultural rights of minorities». As for Convention 169, Article 5 reinforces the right to cultural difference of indigenous peoples by recalling that: 1) «the social, cultural, religious and spiritual values and practices of these peoples shall be recognized and protected, and due consideration shall be given to the nature of the problems confronting them as a group and as individuals»; and 2) «the integrity of the values, practices and institutions of the said peoples shall be respected».

10 Read Bigombe Logo (1998, p. 256); Vansina (1985, p. 1308); Bahuchet (1993, p 54); Abega and Bigombe Logo (2006, p. 7).

11 For illustration, see Abega and Bigombe Logo (2006, pp. 79-105).

Finally, the Convention calls for the conservation of the heritage of the peoples concerned. It calls for «special measures [to be] adopted where necessary, to safeguard the persons, institutions, property, labor, culture and environment of the peoples concerned» (ILO, 1989).

On both sides, the choice of protecting particular cultures places Pan-Africanism and autochthony in the perspective of safeguarding «the endangered peoples of the Earth» (National Geographic Society, 1977, p. 5). What's more, such a commitment takes on its full meaning in a context where the adversity of an anthropology of aggression and civilizational subjugation structures relations between groups and peoples located both outside and within the African continent.

The history of African peoples and that of the «micro-africoid natives[12]» shows that living one's identity, and above all having it attested, is a survival challenge. Pan-Africanism is called upon to refresh the continental memory of the frustrations suffered by Africa in the struggle for recognition as a land of identity, culture and civilization weakened by murderous ideologies. In this respect, the intertwining of the Pan-Africanist and Pygmy indigenous movements is determined by a number of convergences at a time when Africa is putting the latter on the path to development.At a time when development is the fantastic paradigm for the autonomous management of African pygmy groups, we need to question the appropriateness of a modernist approach by independent nation-states as «guardians» of indigenous peoples in general, and pygmy groups in particular. Given that the development of indigenous peoples is a case of recycled colonialism, we need to lay the foundations for a pan-Africanist incursion into the reproduction of the primitivist anthropology characteristic of development.

Pan-Africanist consciencism to decolonize the «development» of indigenous pygmies

At a time when development is the hypothetical paradigm for the autonomous management of African pygmy groups, we need to question the appropriateness of a modernist approach by independent nation-states acting as «tutelary» entities for indigenous peoples in general and pygmy groups in particular. Given the way state structures are organized, the development of indigenous peoples has been turned into recycled colonialism[13], and we need to lay the foundations for a pan-Africanist incursion into the reproduction of the primitivist anthropology characteristic of development.

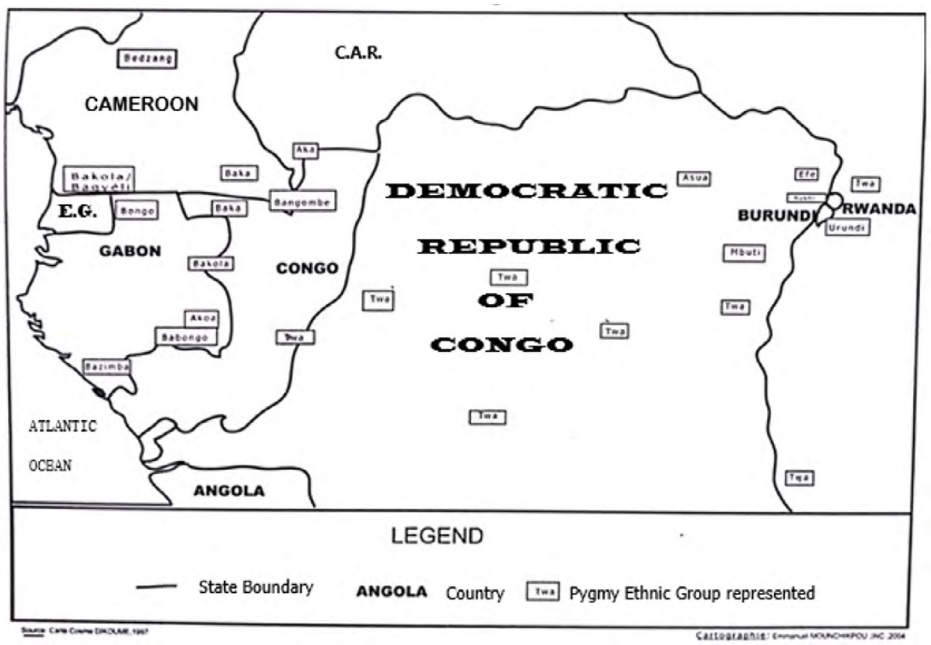
The developmental coloniality of indigenous pygmy peoples

With a marked passage on the African continent, development[14] has not ceased to be decried; part of the African and Africanist historiographical production does not hesitate to denounce it as an economic, social and cultural option likely to lead

12 Mathias Éric OwonaNguini, préface de Assam Otya'a (2022, p. 15).
13 Read Assam Otya'a (2022) and Péron (1995, pp. 108-153 and more).
14 Gilbert Rist (2013, pp. 40-48) defines development as «a set of practices which, in order to ensure social production, force the widespread transformation and destruction of the natural environment and social relations with a view to increasing the production of goods and services destined, through exchange, for solvent demand». It is important to associate this definition with an ideological dimension that makes development in Africa the reproducer of the entire meta-symbolic charge of colonialism, leading Wullson Mvomo Ela (2015, p. 300) to say that African development is a matter of «colonial humanism».

Africa towards a true renaissance in the image of that desired by pan-Africanism[15]. What's more, some authors see it as nothing more than a manifestation of «colonial humanism» (Mvomo Ela, 2015, p. 300), while others see it as an ordeal that sets Africa on a cycle of continuous hardship. Not having succeeded in creating the conditions of ease and well-being so much heralded for African populations, development has «preferred to impose on Africa certain 'truths' drawn from a West anchored in other realities in order to erect them as dogmas vis-à-vis peoples from a different socio-cultural context.

But while the global literature on the African condition offers a wide range of approaches to analyzing the relationship between development and colonization, the various manifestations of a similar formulation of the development-colonization binomial among the indigenous Pygmy peoples remain relatively poorly understood in the countries of the sub-region.



Map 1: Distribution of pygmy peoples in Central Africa
(source: Bahuchet& Robillard, 2012, p. 17).

The pygmy peoples of Africa are marked by a crisis of civilization analogous to that into which indigenous societies were once propelledby the colonial economy, and that against which Pan-Africanism militates today. Developmentalist policies inherited from colonial history are imposed on them, perpetuating the dominant/dominated dialectic between Pygmies, on the one hand, and the State and non-Pygmies, on the other, generating the frustrations inherent in any colonial ecosystem that denies their identity, erodes their cultures, creates and accentuates a civilizational divide among younger generations, and stimulates societal displacement (Assam Otya'a, 2022). As for Pygmy languages, their inexorable disappearanceisnotedbymanyauthors(AssamOtya'a,2022,p.39).Havingexamined this situation in Central Africa, Serge Bahuchet (1991, p. 29) notes the following:

15 Read Etounga-Manguele (2015b, pp. 10-15 and more; 2015a, pp. 419-433); Kabou (1991, pp. 92-133).

> Practitioners in the field, as well as political and administrative leaders, now recognize the limited results of conventional projects, and a new mindset is gradually emerging, in which the universal idea of integration pilot villages is abandoned in favor of more subtle campaigns. The most enlightened governments such as that of Cameroon, have in fact, undertaken sociological research [...] that would be preliminary to integration projects, their young researchers are questioning the validity of development, and some are drawing parallels between the colonial past inflicted on their fathers, and what the modern state is inflicting on the Pygmies: must Pygmy development necessarily go through the stages that the ex-colonized underwent?[16]

Similarly, Bertrand Iguigui and Edmond François Ngagoum (Assam Otya'a, 2022, p. 270-271) note that «on the strength of this truism, we can see that our relations with the Pygmies use the same active grammar to operationalize themselves on a daily basis. In other words, we Bantus repeat the same practices with Pygmies that Westerners used to colonize Africa. The same feelings of superiority, the same duty to civilize yesterday and develop today. In terms of otherness and social imagination, we're in a cycle of (re)production of the same reflexes and practices on the Pygmy [...].

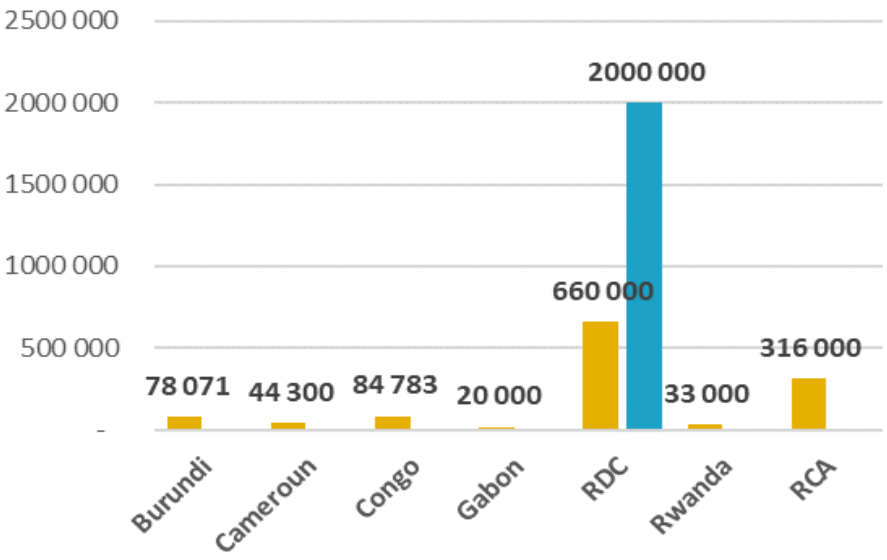


Figure 1: Estimated number of Pygmies in Central Africa in 2013 (source: data compiled from Gitpa 2013 survey, www.gitpa.org).

This concern is not unfounded. In Cameroon, Sévérin C. Abega (1998, p. 28) deplores the perpetuation of the colonial education system on the Pygmiesand denounces the «Bantouization» of the forest people. Jérôme Lewis (1998, pp. 79-105) condemns the dispossession of the ancestral lands of the Batwa Pygmies of Rwanda. Similar practices are recurrent and continually denounced among the Aka and Bayaka of the Central African Republic - pejoratively called Baminga, a term meaning «sub-human» (DW, 2021). In the Democratic Republic of the Congo (DRC), steps have recently been taken to give a less «chosified» status to the country's pygmy groups[17], breaking with practices that, since colonial times,

16 There may well be a certain irony in Bahuchet's use of the term «enlightened governments». If so, this irony could be put into perspective when we consider that a significant proportion of the populations concerned seem to have embraced development, while others continue to harbor nostalgia for a pygmy existence based on the ancestral model.

17 One of these measures is the July 15, 2022 law protecting and promoting the rights of indigenous Pygmy peoples. This is the first of its kind in a country with the largest indigenous population in Central Africa, some one million people. https://www.ledevoir.com/monde/340771/les-pygmees-chasses-de-la-foret.

have set Mbuti groups in a cycle of violence and war that led to the massacre of forty-six of them in January 2021 (VOA, 2021, consulted 01/01/2023). In Burundi, reports of oppression, discrimination and abandonment of the Batwa Pygmies are frequently made to the authorities (Nicayenzi, 1998, pp. 11-14). Statistical data on the demographics of Central Africa's indigenous peoples are also a source of concern.

This data remains a major problem. In all countries, the random nature of the data undermines the work of both the associations and the public authorities. In Cameroon, for example, figures have not been updated since the 1970s, while in the DRC there is an endless dispute between associations who estimate the Pygmy population at two million, while the government puts the figure at around six hundred thousand[18].

With a view to the «development» of the pygmy peoples, Cameroon has opted for a politico-administrative management tool with a budget that has grown steadily over the years[19]. Indeed, the Pygmy Peoples Development Plan (PDPP) came into being at the end of the Heavily Indebted Poor Countries (HIPC)[20] initiative in 2006. Since then, despite their efforts to resist and maintain their cultural heritage (Bahuchet, 1991, p. 29), Pygmy civilizational attributes have continued to wither away, and the strategic objectives of the PDPP have been systematically applied[21].

Areas	Objectives
Education	facilitate access to education for pygmy peoples (a tool of alienation and Westernization)
Health	-Reducing infant mortality rates -Set up a community-based system to train pygmy midwives -Train Pygmy community relay agents whose role would be to mobilize Pygmies to attend health facilities. - Financing essential medicines
Citizenship	-Ensure that Pygmies are represented everywhere -Ensure that pygmy children have national identity cards and birth certificates.
Agriculture and management of non-timber forest products	- Enhance agricultural practices - Add value to non-timber forest products
Inter-community dialogue and land tenure security	Promotion of inter-community dialogue and land tenure security

Table 1: PDPP priority areas and objectives (source: Assam Otya'a, 2022, p. 166).

18 https://www.ledevoir.com/monde/340771/les-pygmees-chasses-de-la-foret

19 Despite this budgetary opportunity, implementation of the PDPP continues to encounter difficulties in the field. Indeed, resistance remains from pygmy communities who do not hesitate to voice their disapproval of the «civilization offers» arising from the development vision. Read Abe (2010, pp. 219-240).

20 This is where pan-Africanism must be challenged with equal vigour, for how can sovereign nations that talk of «development» compete to join the HIPC which halo their failure through a horrified statement of their poverty, indebtedness and failure to pursue development, then seek to impose this idea on a pygmy civilization whose millennia-old, self-sufficient know-how has been tried and tested and attested by scientific history? Pan-Africanism must enable the African «national» conscience to create its own perspectives, well beyond such shameful considerations as the «HIPC initiative». The quest for and the advent of economic sovereignty, stemming from the union of peoples and (all) knowledge stemming from the continent's active identities, are the credos of this pan-Africanist renewal.

21 While Central African states are bound by development project financing conditions clearly formulated by donors through the Environmental and Social Framework (ESF) imposed on borrowing states by the World Bank since 2018, Cameroon and the DRC have demonstrated a willingness to supervise pygmy peoples dating back to the post-independence era. Everydecade, Cameroonimplementsdevelopmentprojects: « Mille pieds » (1966); « Villages pilotes » (1980-2000); «Forêts et développement» (2000-2006). Since then, the countries concerned have had to guarantee environmental security by protecting their populations and consider the negative impacts of these projects.

Analyzed in the context of colonial relations, the PDPP aims to be comprehensive in its approach to solving the problems of pygmy communities. For example, it aims to facilitate access to formal education[22] for Pygmy peoples. With regard to health, the overall aim is to interest Pygmies in modern health practices. Although citizenship tends to be dedicated solely to the Baka, this component includes support for all Pygmies towards a national and republican consciousness[23]. The agricultural sector, for its part, advocates the participatory aspect of the benefits that Pygmy peoples derive from forestry. Inter-group cohabitation is at the heart of the project, with careful attention paid to relations between communities, as well as access to land for Pygmy peoples.

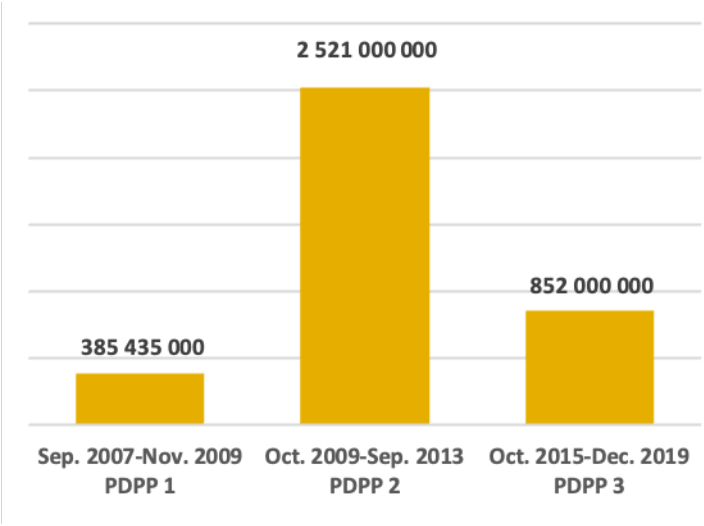
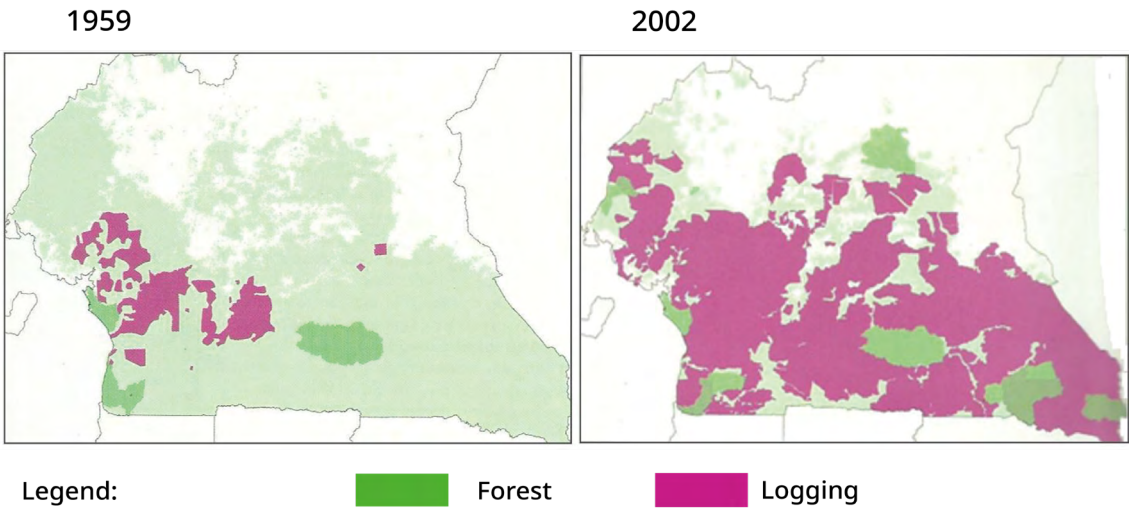


Figure 2: PDPP budget consumed from September 2007 to December 2019 (source: Assam Otya'a, 2022, p. 170.).

The PDPP covers pygmy communes in the South, Centre and East regions. Phase 1 (2007-2009) covers only the South region with a budget of 385,435,000 FCFA (US$700,790). With an investment allocation of 237,850,000 FCFA (US$432,454), PDPP 1 reflects the urgent need to organize the structures on which the plan will be based. In addition to the Southern region, PDPP 2 (2009-2013) includes the Central and Eastern regions, with a budget of 2,521,000,000 FCFA (US$4,583,636). It provides grants for training in middle and high schools, as well as the creation of vocational training courses whose objective is reminiscent of the colonial discourse: "To bring out a pygmy elite" (PNDP, 2009) for which the program has a budget of 130,000,000 FCFA (US$236,363); PDPP 2 also includes training in small trades, and allocates 30,000,000 FCFA (US$54,545) for this purpose (PNDP, 2009, p. 34). PDPP phase 3 (2018-2021) has an initial budget of 852,000,000 FCFA (US$1,549,090), with a focus on capacity building with 299,300,000 FCFA (US$54, 4181).

The tragedy caused by state action is tightening the grip on the civilizational extinction of indigenous Pygmy groups. The forest ecosystem has been under government control since colonial times (Bigombe Logo &Dabire Atamana, 2002, p. 9). In this context, logging operations are carried out continuously, driving pygmy groups out of the forest on which their traditional system is based.

22 This is the model promoted by the national public education system. It is to be distinguished from the non-formal model which is led in part by non-governmental organizations such as Plan Cameroon in the schooling of pygmy peoples.
23 Citizenship seems to occupy a central place in the strategic axes of the PDPP. See PNDP (2018, consulted 07/05/2020).



Map2: Evolution of logging in Cameroon from 1959 to 2002
(source: Vande Weghe, 2002, pp. 322-323).

Map 2 shows that the area logged rose from 1.79 million hectares in 1959 to 17.3 million in 2002. The pattern of logging operations assigns African governments the role of "subcontractors", among a plethora of multinationals. What's more, the destination of resources and political decisions are made solely by thosegovernments, even though the products are destined for the West or China: a continuation of the colonial system of yesteryear and a challenge for the pan-Africanist movement, which has been called upon to adopt a regional approach to logging.

With almost 450,000 square kilometers of forest currently under concession, industrial logging is practiced to varying degrees in the six countries of the Congo Basin. Figure 3 shows that Gabon and Cameroon are the biggest producers of round wood while the DRC, which has the lowest production activity behind the Central African Republic and Equatorial Guinea, accounts for over 60% of the total forest area in the Congo Basin (Megavand et *al.*, 2013, p. 42).

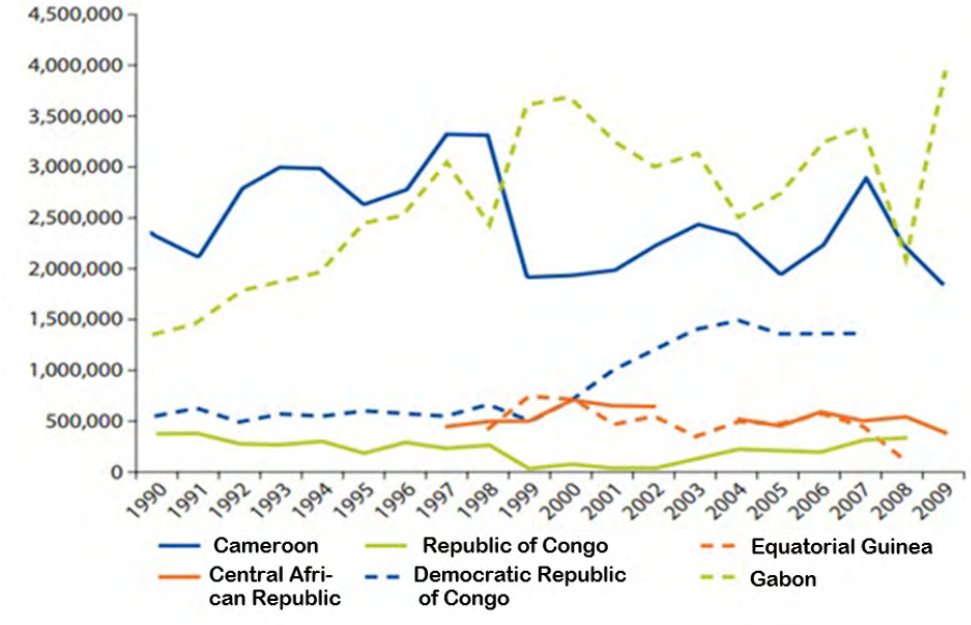
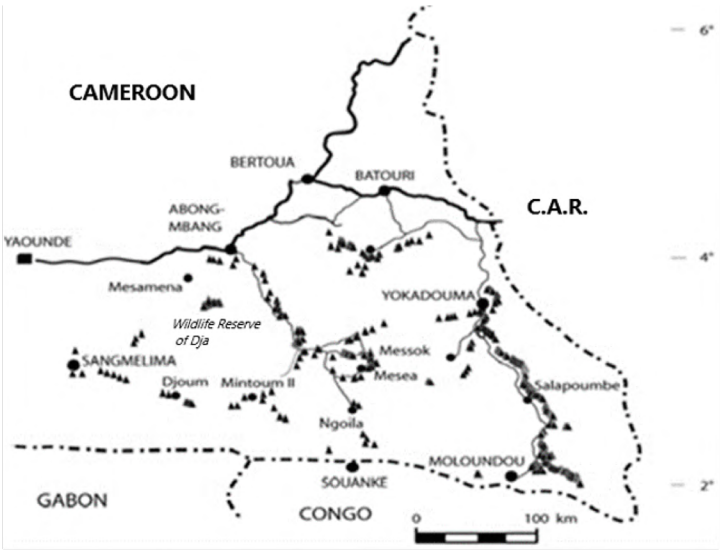


Figure 3: Annual round wood production (cubic meters)
in Congo Basin countries from 1990 to 2009 (source: Megavand et al., 2013, p. 42).

In Cameroon, this phenomenon is forcing the sedentarization of pygmy groups. They now litter the dusty roads of the countryside, following the example of the Baka, as shown in Map 3 below:



Legend: Pygmy Villages — · National borders —— Regionalboundaries

Map 3: Location of roadside Baka in southeast Cameroon (source: Leclerc, 2012, p. 47).

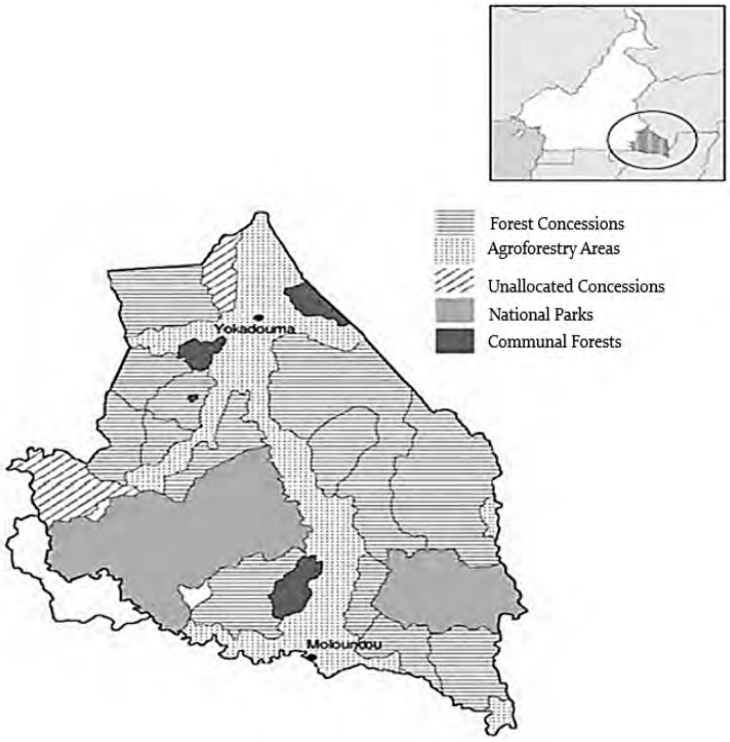
The sedentarization of Pygmies in Cameroon began in 1966. Inherent to logging, the idea of settling the Pygmies was part of the "offer" to optimize a "developed" lifestyle model. Sedentarization is therefore a component of the PDPP. It exposes the groups to a spatial rupture that ignores international law, which emphasizes the need to protect indigenous peoples and their ancestral knowledge (ILO, 1989). Map 3 shows the sedentarization of the Baka in south-east Cameroon. Several dozen villages, built on the Bantu model, are now inhabited by the Baka. This critical situation is at the root of a host of mutations ranging from galloping demographics to health crises (Ndzana, 2020, p. 363), not to mention the anarchic recomposition of populations. All this is leading to a slow but inexorable destruction of the Pygmy heritage.

In Cameroon, the malaise of pygmy groups is accentuated by disadvantageous forest sharing (map 3) and by (forced) migratory movements whose point of fall is the roadside with the miserable living conditions that ensue (map 4).

It is only in communal forests that local populations are allowed to carry out specific agricultural activities. In an environment where almost all wildlife is protected, Pygmies are reduced to expediency[24]. The intervention of pan-Africanism in the equitable management of forest ecosystems is therefore to be hoped for, all the more so as pygmy groups maintain a strong bond with their natural habitat.

The Pygmies' efforts to adapt to development are part and parcel of a resilience that emerges from the maintenance of the hut in the indigenous social environment. As a fundamental part of the heritage of forest civilization, the fate of the hut - and

24 France 24 YouTube report «Cameroun: la mort à petit feu des Pygmées Baka» (Cameroon: the slow death of the Baka Pygmies). (https://www.youtube.com/watch?v=Jjcqm03Mm-4&ab_channel=France24). See also Global Forest Watch (2005, p. 21).



Map 4: Distribution of allocated land in South-East Cameroon (source: Pyhälä, 2012, p. 11).

with it all the wealth of Pygmy heritage - calls for urgent pan-African intervention. The determination of pygmy groups to save the hut allows us to reappraise the debate on colonization and its legacies. Among them, the struggle for recognition of indigenous identity, the right to difference and humanity, and the safeguarding of the forest are a pale outline. Thus, for pan-Africanism, these habitats reflect an architectural duality in which tradition and modernity coexist; through this device, integration hardly means the elimination of a highly secular identity heritage (Assam Otya'a, 2021, p. 204).

The living conditions of indigenous groups are on the agenda of numerous debates organized by defenders of the rights of these groups, following the example of the international colloquium in Kinshasa in November 2021, or the major national dialogue on citizenship and political participation of Pygmy peoples held in Yaoundé in December 2018. What emerges is that the relationship between indigenous peoples and African nation-states functions according to an internal colonialism[25].

The pan-Africanist incursion into pygmy "development": putting an end to indigenous agony

Pan-Africanism's involvement in the appropriation of indigenous development requires, on the one hand, a reexamination of the place colonial pain occupies in African consciousness and, on the other, a repositioning of colonialism in the texts.

Since its official birth in 1900, Pan-Africanism has worked to regulate the balance of an African consciousness bruised by long centuries of Western slander, intervening ideologically and politically to refute the famous theses of Africa's "anhistoricity" and to find endogenous solutions to the economic awakening of African peoples

25 On internal colonialism, see González Casanova (1964, pp. 291-292).

and states. In this way, his engagement with global historical consciousness in general, and African historical consciousness in particular, probes the equation of indigenous citizenship in an Africa that is trying to shake off colonial domination.



Photo 1: Nathanaël Assam Otya'a and Pygmies in front of a hut in Ndjibot (East Cameroon) in November 2005 (source: Assam Otya'a, 2022, p. 206).

Under the pretext of development, internal colonialism presents, along with classical colonialism, difficulties that determine their ancestral link (Assam Otya'a, 2022, p. 22). Indeed, colonized societies are built on an axiological conception of society. Yesterday as today, the social divide born of internal colonialism presents structural inequalities that are total and destined to last (Assam Otya'a, 2022, p. 23).

First of all, the social structure in such a context shows two antagonistic poles: on the one hand, the "feudal center" and the suburban periphery, and on the other, the "North" and the "South". The conception of society here is highly dependent on the colonial history from which the country derives its ancestry; consequently, this society has a dualistic character (Assam Otya'a, 2022). González Casanova (1964, p. 293) describes its contours:

> Dualist societies are the result of contact between two civilizations, one of which is technicallymoreadvanced than the other; but this society is also the result of colonial development, of relations between "evolved Europeans" and "archaic natives". The colonial structure is closelylinked to development in inequality - technical, institutional, cultural - and to forms of combinedexploitation, simultaneous and not successive as occurs in the classical model of development.

Secondly, the inequalities born of classical and internal colonialism are based on the globalization of the precariousness of the "archaic" group, confining it to a fundamental backwardness with regard to human dignity. As things stand, just as Africa lags behind the West in all areas of conventional activity, so do Pygmies lag behind non-Pygmies (Assam Otya'a, 2022, p. 24).

Finally, any analysis aimed at understanding the causes of the "backwardness" of dominated peoples, or any initiative to reduce their precariousness comes up against political and socio-cultural blockages.

In this context, how can Africans in general, and indigenous Pygmy peoples in particular, (still) believe in the Pan-Africanist ideal? The new memory of Pan-Africanism must therefore be built around its initial struggle to enhance the status of indigenous peoples and the newly determined struggle for their citizenship.

If, as Nkrumah (1964, p. 98) writes, the aim of consciencism is "to restore to Africa its humanist and egalitarian social principles" in order to "reconstitute the egalitarian society", the pan-Africanist movement must now work to eradicate, or undermine, internal colonialism among indigenous Pygmy peoples in an Africa struggling to learn the lessons of its colonial memory[26].

Seen from the inside, the pan-Africanist movement and its implications for African memory are helping to remove the indigenous right to be different from political and identity-based considerations, and the tragedy induced by the disintegration of a thousand-year-old civilization[27]. He thus calls for a new sense of responsibility on the part of the dominant forces claiming to be part of the Pan-Africanist movement in order to reaffirm, in a new direction, Africa's values of equality.

African states are called upon to inscribe colonialism in a new historicity that breaks radically with the historiographical trends that have dominated the literature until now, overcoming the vision of colonization as an abomination[28]. This new literature of colonization proves that Africa assumes its responsibility for perpetuating its colonial history (Stengers, 2004, pp. 51-53). Thus, for formerly colonized peoples, colonizing the pygmy peoples means legitimizing European imperialism in Africa in order to inscribe themselves in historical continuity (Assam Otya'a, 2021).

For the pan-Africanist movement, this constraint proves prohibitive. Indeed, it's one thing to note the excesses of an African society whose unstructured memory seems to be marked by oblivion of the painful conditions and cultural wanderings violently divulged in the popular representation of the peoples of Africa. But it's quite another to invalidate everything that has so far been said, written and thought about colonization in Africa. In particular, it is non-negotiable for Pan-Africanism to relativize the criminal nature of colonialism.

Consequently, the elaboration of a tolerance threshold for the "development" of indigenous peoples must consider patrimonialization, the only respectful option, and not development radically inscribed in contempt for peoples (Verschave& Hauser, 2004, p. 7).

Conclusion

Pan-Africanism is at a decisive turning point in its history. In addition to traditional struggles, it must now normalize relations between Africa's indigenous peoples and the nation-states that house them. Between the classical colonialism of yesterday and the internal colonialism of today, the pan-Africanist movement is more than ever needed. The cultural and identity-related problems of indigenous peoples

26 On the subject of memory games in a post-colonial African context, read Stora (2006, pp. 42-47).
27 For an account of the faces of a society subjected to the colonial situation, see Balandier (1911, p. 5).
28 Aimé Césaire (1955) is at the forefront of the authors who infuse this idea.

call into question the precariousness engendered by the unequal, assimilationist and colonizing development of pygmy civilizations. Alongside the official versions extolled by the drive for all-out development, fundamental questions are being raised both outside and within the African continent, indicating that the whole history of African development needs to be reconsidered, both for yesterday's colonized and today's colonizers (Rist, 2013, pp. 369-391) and for indigenous pygmy peoples now constituted as a cultural identity agonizing over development (Latouche, 1991, pp. 175-220).In this respect, Pan-Africanism needs to draw on endogenist and conscientist ideologies. These ideologies should make it possible to decolonize development in order to save Africa from a colonialism that it never ceases to condemn.

Bibliography

Abe, C. (2010). L'offre scolaire à l'épreuve de l'attachement culturel chez les Pygmées. Dans Pallante, G. (dir.), *Enseignement et culture*. Presses de l'Université catholique d'Afrique centrale (Pucac).

Abega, S. C. (1998). *Pygmées Baka. Le droit à la différence.*Inades-Formation.

Abega, S. C., Bigombe Logo, P. (2006). *La marginalisation des Pygmées d'Afrique centrale*. Afrédit.

Assam Otya'a, N. (2021). *Les disparités bantou/pygmées au Cameroun : analyse des déterminants historiques et socioculturels*. [Thèse de doctorat, Université de Douala].

Assam Otya'a, N. (2022). *Les Pygmées du Cameroun dans l'État-nation : chroniques d'une colonisation.* Dinimber&Larimber.

Bahuchet, S. (1991). Les Pygmées d'aujourd'hui en Afrique centrale.*Journal des africanistes*, *61*(1).

Bahuchet, S. (1993). *Histoire d'une civilisation forestière.* Peeters SELAF.

Bahuchet, S., Robillard, M. (2012). Les Pygmées et les autres : terminologie, catégorisation et politique.*Journal des africanistes*, *82*-1/2. https://doi.org/10.4000/africanistes.4253

Balandier, G. (1911). La situation coloniale : approche théorique. *Cahiers internationaux de sociologie*.

Bigombe Logo, P. (1998). Cameroun : Pygmées, État et développement. L'incontournable ajustement à la modernité. *L'Afrique politique*. *Femmes d'Afrique*, Karthala.

Bigombe Logo,P., Dabire Atamana, B. (dir.) (2002). *Gérer autrement les conflits forestiers au Cameroun.* Presses de l'Université catholique d'Afrique centrale

Césaire, A. (1955). *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine.

DW (2021). *En RCA, les Pygmées défendent leurs droits*. Consulté le 01/01/2023 sur https://www.dw.com/fr/en-rca-les-pygmées-défendent-leurs-droits/a-58770259

Epelboin, A. (2012). Fierté pygmée et « pygmitude » : racisme et discriminations positives.*Journal des africanistes*, *82*-1/2. https://doi.org/10.4000/africanistes.4280

Etounga-Manguele, D. (2015a). L'aventure du développement n'est pas unidimensionnelle. Dans Pondi, J.-E. (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*. Afrédit.

Etounga-Manguele, D. (2015b). *Peut-on guérir d'une crise de civilisation ? Propos sur la pathologie du sous-développement*. Éditions CLE.

Global Forest Watch (2005). *Aperçu de la situation de l'exploitation forestière au Cameroun.* Rapport de l'Observatoire mondial des forêts Cameroun.

González Casanova, P. (1964). Société plurale, colonialisme interne et développement. *Tiers-Monde*.

Kabou, A. (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement ?* L'Harmattan.

Latouche, S. (1991). *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*. La Découverte.

Leclerc, C. (2012). *L'adoption de l'agriculture chez les Pygmées Baka du Cameroun.* Éditions Quae.

Lewis, J. (1998). Les Pygmées Batwa : un peuple ignoré au Rwanda. Dans Abega, S. C., Bigombe Logo, P., *La marginalisation des Pygmées d'Afrique Centrale*. Inades-Formation.

Liauzu, C. (2004). *Colonisation : droit d'inventaire.* Armand Colin, p. 27.

Megavand, C., Mosnier, A., Hourticq, J., Sanders, K., Doetinchem, N., Streck, C. (2013). *Dynamiques de déforestation dans le bassin du Congo.* Banque mondiale.

Mvomo Ela, W. (2015). Le concept de « mise en valeur » dans la politique de développement colonial de la France. Dans Pondi, J.-E. (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*. Afrédit.

National Geographic Society (1977). *Peuples menacés de la Terre.* Flammarion.

Ndzana, I. B. (2020). Entre le recul de la forêt et la difficile sédentarisation : un défi d'exister des Baka de la localité de Djoum au Sud Cameroun. Dans Pare, D., Zouyane, G. (dir.), *L'identité en question. De la quête de soi à la rencontre de l'autre*. Dinimber&Larimber.

Nicayenzi, L. (1998). Les Batwa et le développement au Burundi. Dans Abega, S. C., Bigombe Logo, P., *La marginalisation des Pygmées d'Afrique Centrale*. Inades-Formation.

Nkrumah, K. (1964). *Le consciencisme.* Payot.

OIT (1989, 7 juin). *Convention relative aux peuples indigènes et tribaux*. Convention nº 169, Genève, préambule. https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/indigenous-and-tribal-peoples-convention-1989-no-169

Péron, X. (1995). *L'occidentalisation des Maasaï du Kenya.* L'Harmattan.

PNDP (2009, janvier). *Plan de développement des peuples pygmées. Document de stratégie de mise en œuvre et plans d'actions.* p. 27.janvier 2009. https://www.pndp.org/documents/P144637-PLAN_ACTION_PDPP_PNDP_3.pdf

PNDP (2018, 20 août). *PDPP III : un guide pour une meilleure éducation à la citoyenneté*. https://www.pndp.org/detail-actualite.php?idactualite=292

Pondi, J.-E. (2015). Repenser le développement à partir des spécificités africaines. Dans Pondi, J.-E. (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*. Afrédit.

Pyhälä, A. (2012). *Quel avenir pour les Baka ? Droits et moyens de subsistance des peuples autochtones dans le Sud-Est Cameroun.* IWGIA.

Rist, G. (2013). *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Les Presses de Sciences Po.

Stengers, J. (2004). Les fonctions de l'histoire dans la société. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 82(1-2).

Stora, B. (2006). Quand une mémoire (de guerre) peut en cacher une autre (coloniale). Dans Blanchard, P., Bancel, N., Lemaire, S., *La fracture coloniale*. La Découverte.

Unesco (2015). *Femmes africaines, panafricanisme et renaissance africaine*. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000235231

UA-OIF (2004). *Le mouvement panafricaniste au vingtième siècle.* ENA, Panafrika, Silex, Nouvelles du Sud.

UA (2006). *Charte de la renaissance culturelle africaine.* Préambule. https://au.int/sites/default/files/pages/32901-file-02_charter-african_cultural_renaissance_fr.pdf

Vande Weghe, J. P. (2002). *Forêts d'Afrique centrale. La nature et l'Homme.*Lannoo.

Vansina, J. (1985). L'homme, les forêts et le passé en Afrique. Annales*. Économies*, *sociétés, civilisations*.

Verschave, F.-X., Hauser, P. (2004). *Au mépris des peuples*. *Le néocolonialisme franco-africain.* La fabrique éditions.

VOA (2021, 20 janvier). *Les Pygmées congolais demandent une enquête après un massacre*. www.voaafrique.com-les-pygmées-congolais-demandent-une-enquête-après-un-massacre



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°10.


08

Les futurs africains de Nnedi Okorafor, Sankofa et les échos du panafricanisme

Elizabeth Abena Osei
Université du Maryland
lisaabeosei@gmail.com

Kwabena Opoku-Agyemang
Université du Ghana
kwabena.oa@gmail.com

How to cite this paper:
Osei, E. A., Opoku-Agyemang, K., (2023). Les futurs africains de Nnedi Okorafor, Sankofa et les échos du panafricanisme. *Global Africa*, (3), pp. 208-220.
https://doi.org/10.57832/j9te-pr03

Received: April 02, 2023
Accepted: May 04, 2023
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Les écrits prolifiques de Nnedi Okorafor évoquent des perspectives spéculatives africaines en se plongeant dans les philosophies, les modes de vie, les expériences et les modes d'être traditionnels africains qui transcendent les diverses identités africaines. Nous avançons qu'Okorafor imagine systématiquement des tropes panafricanistes en s'appropriant un mélange de thèmes culturels africains. Ceci est particulièrement vrai dans sa réappropriation du concept philosophique akan de Sankofa fondé sur la nécessité d'être ancré dans le passé pour mieux s'engager dans l'avenir. À travers la dialectique tradition-modernité, Okorafor présente une pensée progressiste, imaginant une Afrique éloignée de la notion eurocentrique du continent. Dans cet article, nous nous concentrerons sur trois romans d'Okorafor : *Zahrah the Windseeker* (2005), *Binti* (2015) et *Remote Control* (2021), qui se déroulent respectivement au Nigeria, en Namibie et au Ghana. Par ces différents pays, l'œuvre d'Okorafor évoque le panafricanisme en présentant diverses cultures africaines qui valorisent les identités physique, sociale et spirituelle. Tout aussi importants, les différents aspects de la culture africaine dans les textes d'Okorafor sont liés les uns aux autres, ignorant les représentations hégémoniques. Cet état décolonial des relations souligne la valeur de la représentation de l'identité africaine dans les imaginations futuristes qui caractérisent ces romans sélectionnés à dessein.

Les trois textes utilisent une large sélection de ressources culturelles africaines qui non seulement renforcent les préoccupations des personnages, mais aussi l'engagement thématique avec le cadre et d'autres aspects littéraires. Cet article examine la manière dont Okorafor atteint ces objectifs littéraires en s'inspirant de Sankofa. L'utilisation du concept de Sankofa à ces fins fait évoluer le cours de la décolonisation en récupérant l'histoire, la culture et le pouvoir pour décentrer la fiction spéculative noire des conventions de la science-fiction hégémonique blanche. Cette exploration devient donc une source d'innovation pour les futurs africains, s'inscrivant ainsi directement dans le terme de « futurisme africain » inventé par Okorafor : une rupture avec l'afrofuturisme.

Mots-clés

Fiction spéculative, futurisme africain, culture, Okorafor, panafricanisme, Sankofa

Introduction

Dans une interview accordée au *New York Times*, l'écrivaine nigéro-américaine Nnedi Okorafor se souvient d'une visite au Nigeria, au début des années 1990, au cours de laquelle elle a interrogé son oncle sur le nsibidi, une écriture symbolique sacrée utilisée depuis des siècles par les Efik, les Ejagham, les Ibibio et les Igbo du sud-est du Nigeria et du sud-ouest du Cameroun. Malgré le refus catégorique de son aîné d'en discuter, Okorafor a finalement appris cette écriture et l'a intégrée à son œuvre. Nous considérons que cet acte reflète et fonde l'art littéraire d'Okorafor : elle considère l'histoire des cultures africaines comme un réceptacle dans lequel puiser son inspiration, indépendamment du fait qu'elle soit controversée ou ignorée. L'intégration du passé africain dans ses écrits futuristes est caractéristique du concept philosophique akan connu sous le nom de « Sankofa », qui considère l'histoire comme une source d'inspiration et d'orientation. Sankofa se traduit de l'akan par « retour » (*san*), « aller » (*kɔ*) et « prendre » (*fa*). Il s'agit de l'un des nombreux symboles Adinkra propres aux Akan du Ghana et de la Côte d'Ivoire.

L'oiseau de Sankofa est présent dans le folklore oral et se retrouve dans le proverbe akan : *sɛ wo wirefina wo sankɔfa a, yenkyi*, qui encourage un retour au passé pour y puiser des concepts et des leçons précieux[1]. Historiquement, le Sankofa se rattache à la littérature orale telle que les proverbes et le folklore, même s'il s'applique à d'autres textes littéraires[2]. Okorafor adapte les principes du Sankofa pour valoriser le passé et présenter ainsi un discours avant-gardiste répondant aux concepts erronés qui ont défini le continent. En utilisant ce concept comme modèle, Okorafor explore systématiquement les thèmes panafricanistes en s'appropriant un mélange de thèmes culturels identitaires africains. Elle intègre les particularités historiques africaines tout en reconnaissant le rôle joué par la technologie moderne de manière à dépasser la dialectique d'une Afrique « traditionnelle » et un Occident « moderne ». Cette affirmation permet d'imaginer une présence panafricaine dans la sphère mondiale, qui va au-delà du modèle binaire fondé sur une présentation historique des cultures traditionnelles africaines comme manifestations primitives et sous-humaines du sentiment subliminal d'appartenance à la race blanche.

Dans cette optique, une lecture attentive des romans *Zahrah the Windseeker* (2005), *Binti* (2015) et *Remote Control* (2021) nous permet d'explorer la façon dont les personnages d'Okorafor reprennent à leur compte les échos du passé africain. Ce passé est éclectique, et la capacité à traverser l'espace, le temps et les cultures pour englober le continent, sa diaspora et les imaginaires spéculatifs met en évidence la vision du panafricanisme d'Okorafor, inscrit dans un contexte afrofuturiste. Cette vision se retrouve dans l'ensemble de son œuvre, comme nous le verrons.

Les trois romans étudiés montrent à quel point l'œuvre d'Okorafor est fondamentalement panafricaine. Le choix de situer ses romans dans différents

1 Voir Quarcoo (1972), Osei (2020) et Opoku-Agyemang (2017) pour plus de détails.
2 Voir les recherches d'Osei sur le cinéma et celles d'Opoku-Agyemang sur la littérature numérique.

pays africains est une position politique forte qui va à l'encontre de la limitation traditionnelle de l'identité de l'auteure à des frontières ethniques ou nationales. Ces lieux servent donc de catalyseur à l'étude de sa vision du panafricanisme.

Le panafricanisme et le potentiel de la fiction spéculative

Même s'il existe des définitions contradictoires du panafricanisme, au cœur de chaque tentative se trouve le désir de mettre en lumière la collaboration entre les peuples, les nations et les cultures d'Afrique, au-delà des frontières. Ces trois paramètres sont importants pour cet article et déterminent le sens de la philosophie panafricaine d'Okorafor. L'utilisation de différents pays africains est également révélatrice à cet égard, même si nous reconnaissons les implications restrictives qui découlent de l'utilisation de l'« État-nation africain moderne » comme base d'identification du panafricanisme. Il faut rappeler que l'État-nation est une création moderne de la conférence de Berlin de 1884-1885 qui a violemment regroupé des royaumes et des États disparates au moyen de frontières artificielles, tout en en désintégrant d'autres. En d'autres termes, les pays africains tels que nous les connaissons sont en grande partie nés de la violence coloniale, et leurs frontières sont artificielles par essence. Ainsi, comprendre le panafricanisme comme une simple transition entre ces pays est limitatif. Comme le soulignent Obadele Kambon et Roland Mireku Yeboah (2019, p. 569), le panafricanisme s'articule autour de l'adoption des identités et des normes africaines au-delà des frontières culturelles. Autrement dit, le panafricanisme peut exister à l'intérieur d'un ensemble de frontières artificielles, à condition qu'il soit fait référence à plus d'une culture ou d'un groupe ethnique. La nature générale du panafricanisme est comprise différemment dans d'autres contextes qui ne tiennent pas toujours compte des liens avec la fiction spéculative. Ainsi, lorsqu'en 1996 l'universitaire Horace Campbell s'est projeté dans le xxi[e] siècle, ses préoccupations concernant l'avenir du panafricanisme étaient fondées sur sa « dimension large » et englobaient des questions sociales, politiques et culturelles («Pan African Renewal in The 21st Century», pp. 84-85). Ce vaste champ d'application explique probablement pourquoi il n'a pas suffisamment pris en compte le rôle de l'expression créative, et encore moins celui de la fiction spéculative[3]. Si d'autres recherches ont épousé la démarche de Campbell, les travaux portant sur les arts créatifs ont également retenu l'attention. La recherche sur la relation plus large entre l'expression créative et le panafricanisme comprend des travaux sur des événements tels que le Festival panafricain du théâtre et des arts (Panafest) et l'Année du retour organisés au Ghana, et le Festival panafricain du film et de la télévision de Ouagadougou (Fespaco) qui s'est déroulé au Burkina Faso, ainsi que des recherches universitaires sur les visions du panafricanisme chez des écrivains africains modernes tels que Chinua Achebe, Ayi Kwei Armah, Ama Ata Aidoo, Ousmane Sembène et Ngugi Wa Thiongo'O. Ces recherches ont abordé des thèmes dans lesquels les idéaux panafricains étaient présents, ce qui est cohérent avec la recherche dans la littérature africaine moderne[4].

Tout retour sur la fiction spéculative noire est malheureusement incomplet, malgré la tendance de ce courant littéraire à traverser les cultures et les coutumes

3 Voir Jaji (2014), par exemple.
4 Voir les recherches représentatives dans Murphy (2018), Fraser (1980), Kumavie (2015), Secovnie (2007) et Orlando (2006), ainsi qu'une synthèse de Temple (2020).

de manière radicale. Les études associées à des auteurs de fiction spéculative comme Okorafor sont généralement dépourvues de liens avec le panafricanisme, une lacune que cet article cherche à combler. Certaines recherches considèrent l'identité dans son œuvre en relation avec d'autres sujets tels que l'environnement et le changement climatique (Death, 2022, p. 241), le genre (Hashemi et al., 2022, p. 85 ; Lindow, 2023, p. 25 ; Oku, 2021 p. 79), la moralité (Lindow, 2017, p. 47), l'homosexualité (Ncube, 2020, p. 72), le corps (Eze, 2016, p. 76), et l'impérialisme (O'Connell, 2016, p. 292). En mettant l'accent sur le panafricanisme et l'histoire, nous contribuons à ce champ de connaissances en examinant l'importance de la tradition dans le renforcement de l'unité africaine dans les romans d'Okorafor.

Visions panafricaines dans *Zahrah the Windseeker*, *Binti* et *Remote Control*

Zahrah the Windseeker (2005) est le premier roman d'Okorafor. Il met en scène Zahrah, qui vit dans le sud-ouest du Nigeria – sous la forme fictive du royaume d'Ooni –, et constitue sa première exploration des éléments traditionnels africains. Zahrah est une jeune fille de 13 ans qui peut voler et dont les cheveux sont naturellement attachés par des lianes. Elle est donc une sorte de *dada*[5]. Elle part à l'aventure pour trouver un remède pour sa meilleure amie Dari, mordue par un serpent venimeux. Elle obtient l'antidote – un œuf d'elgort non fécondé –, permettant à la vie de reprendre son cours après avoir guéri Dari. Les expériences de Zahrah font d'elle une chercheuse de vent meilleure et plus mature.

Binti (2015) est une histoire de passage à l'âge adulte qui présente une jeune Binti, Ekeopara Zuzu Dambu Kaipka, du Namib (situé le long de la côte namibienne), dotée d'une intelligence et d'une volonté d'explorer le potentiel de ses prouesses technologiques. Binti est une Himba de première génération, un groupe ethnique indigène sur le continent, et a été acceptée dans la prestigieuse institution académique intergalactique : l'université d'Oomza. Au fil de l'histoire, les lecteurs voient Binti embrasser une nouvelle vie et s'efforcer de surmonter divers obstacles. Finalement, elle parvient à instaurer la paix entre les Khoush et les Meduse au sein de l'université d'Oomza.

Le dernier ouvrage que nous explorons ici est *Remote Control* (2021). Il retrace la vie d'une jeune fille née Fatima – qui s'appellera plus tard Sankofa –, dans la ville de Wulugu, au nord du Ghana. À l'âge de 4 ans, l'amour de Fatima pour la nature l'amène à fusionner avec un élément résiduel d'une pluie de météores. L'intrigue s'articule autour de la quête de Fatima de découvrir le but de sa vie, tout en manipulant l'étrange pouvoir qui cherche à la contrôler. Cette aventure l'entraîne de Wulugu jusqu'au Sud ; un voyage qui ne s'achève que lorsqu'elle est parvenue à ramener l'élément à ses origines. *Remote Control* soulève des questions thématiques centrées sur l'exploitation des communautés rurales par les dirigeants politiques et les entreprises internationales, sur la solidarité féminine, sur la perte et le deuil qui y est associé.

Chacun de ces trois textes appartient au genre de la fiction spéculative noire, qui met l'accent sur les concepts et les thèmes afrocentristes sur fond de technologie, de fantaisie, de réalisme magique et de science-fiction. Dans ce qui suit, l'article examinera trois méthodes par lesquelles Okorafor utilise des éléments culturels

5 *Dada* est le terme utilisé pour désigner une fille dont les cheveux sont naturellement attachés avec des lianes.

en relation avec l'identité physique, l'identité sociale et l'identité spirituelle pour exprimer et orienter sa vision du panafricanisme. Pour exprimer le panafricanisme comme représentant « l'ensemble du patrimoine historique, culturel, spirituel, artistique, scientifique et philosophique des Africains » (Epochi-Olise & Monye, 2021), il est important que les trois textes soient examinés comme une collection de l'ensemble de l'œuvre d'Okorafor. Le sentiment panafricain partagé dans le journal *Echo* de l'Union africaine selon lequel « les Africains ne partagent pas seulement une histoire commune, mais un destin commun » devient une voie par laquelle Okorafor, d'origine Igbo/nigériane, reconnaît ce destin futuriste des Africains et, en conséquence, réunit diverses identités ou représentations dans le contexte d'héritages coloniaux partagés afin de représenter ce destin. L'étendue du contenu de ces trois textes suppose implicitement que nous procéderons à une sélection ciblée plutôt qu'à un examen exhaustif de la question.

Identité physique : cheveux et corps

Dans les trois textes, l'auteure se focalise sur les cheveux en tant que repère identitaire et culturel qui rappelle la résistance aux normes occidentales imposées, tout en indiquant de nouvelles voies à suivre pour les femmes noires. La signification des cheveux pour les Africains dépasse le cadre de la simple beauté. Johnson et Bankhead observent que pendant des siècles, les cheveux, tant pour les femmes que pour les hommes africains, ont été intimement liés à l'identité culturelle, à la spiritualité, à la formation du caractère et aux critères de beauté, et faisaient partie intégrante du langage et du système de communication propres à la vie des Africains (2014, p. 87). Avec l'arrivée des colonisateurs européens qui ignoraient tout des cheveux africains (que ce soit à propos de leur signification, ou de leur entretien), de nouvelles pratiques capillaires ont été imposées aux Noirs. Cela s'est poursuivi lorsque l'esclavage a forcé des millions de personnes à traverser l'Atlantique. Ce voyage vers l'Ouest durait environ trois mois, les cheveux des Africains s'emmêlaient et se densifiaient en raison du manque de soins à bord des navires. Les esclavagistes ont alors décidé de raser leurs cheveux afin d'éliminer le fardeau des soins capillaires et d'augmenter la productivité. L'effet de la maltraitance des cheveux africains a involontairement conduit à un sentiment de mépris envers les cheveux crépus, en les comparant aux cheveux européens longs, soyeux et lisses considérés, eux, comme beaux et séduisants. Il fallait « dompter » ces cheveux noirs par divers moyens et leur donner une apparence aussi européenne que possible. Par le biais de l'éducation et de la religion, les normes de beauté européennes ont continué à être imposées aux indigènes africains. Elles sont devenues, et le sont encore à certains égards, une marque du niveau de « civilisation ».

Ainsi, en portant leurs cheveux avec des coiffures traditionnelles, les personnages d'Okorafor se réapproprient le passé avec force en montrant que les cheveux constituent une partie émotionnelle, symbolique et indissociable de leur identité. Toutes trois adoptent le mouvement naturel des cheveux et deviennent les symboles des anciennes normes de beauté africaines du Nigeria, de la Namibie et du Ghana. La description des cheveux par Okorafor, en plus de rejoindre les préoccupations similaires d'écrivains contemporains tels que Chimamanda Adichie, est donc lue comme un rejet des normes de beauté occidentales actuelles et du racisme autour des types de cheveux noirs et africains. La politique des

cheveux est un engagement fondamentalement panafricain que l'auteure utilise pour marquer l'identité physique des trois personnages, pour rappeler le passé et pour transcender les cultures de manière résolument panafricaine. Alors que les personnages des deux premiers romans ont des dreadlocks, Sankofa est chauve. Ces deux choix renvoient au passé, où les femmes africaines du continent avaient coutume d'arborer l'une ou l'autre coiffure[6]. Ils ouvrent à nouveau la voie à la réticence à accepter le passé africain, réticence contre laquelle Okorafor se bat à travers ses personnages.

Zahrah a une identité unique car, contrairement aux autres enfants de Kirki du royaume d'Ooni, elle est née avec des dreadlocks, synonymes de pouvoirs spéciaux et d'esprit rebelle. Binti porte également d'épaisses dreadlocks que sa tante appelle « *ododo* », en référence à l'herbe sauvage et dense de l'ododo (p. 11). Binti apprécie ses cheveux épais, élément le plus visible de son identité, et est très attentive à leur apparence. Elle s'assure de leur bonne hydratation en y appliquant régulièrement un mélange d'argile rouge et d'huiles essentielles appelé « *otjize* ». De même, Sankofa entretient ses cheveux avec du beurre de karité. L'utilisation de l'*otjize* et du beurre de karité est une pratique séculaire pour pallier les conditions désertiques du nord de la Namibie et du nord du Ghana. Bien que ces produits soient locaux et donc adaptés à leur environnement, la tendance contemporaine est de privilégier ceux venant de l'étranger. Dans les deux pays, comme dans de nombreuses régions d'Afrique, des produits de beauté provenant d'Amérique du Nord, d'Asie et d'Europe inondent les marchés locaux, rendant les pratiques africaines à la fois archaïques, obsolètes et sous-évaluées. Pire, certains produits sont nocifs, notamment les crèmes blanchissantes[7]. À une époque où les alternatives étrangères sont de plus en plus courantes, la décision de l'auteure de privilégier ces pratiques traditionnelles permet un retour au passé, engendrant un potentiel développement économique et culturel, et renforçant ainsi l'identité nationale et individuelle. Cette dernière est plus explicitement mise en évidence malgré la dévalorisation des coiffures naturelles.

Zahrah et Binti sont rejetées à cause de leurs cheveux. La rareté des mèches de Zahrah suscite la crainte des habitants de la ville, qui la malmènent et la traitent de « tête de vigne », « femme serpent », « sorcière des marais » et « monstre » (p. 3). Ces injures rappellent des propos que les porteurs de dreadlocks subissent, à la fois en Afrique et dans la diaspora[8]. Zahrah, qui a d'abord accepté ces surnoms vicieux et laissé ces mots la définir, parvient à se défaire de cette soumission sociétale et assume ses cheveux qui, selon sa mère, ont des qualités *dada*, notamment celle de l'obliger à garder la tête haute. De même, Binti, seule fille Himba à s'aventurer dans l'espace, avant de monter à bord du vaisseau spatial pour l'université d'Oomza, rencontre différentes nationalités, tels les Khoush, qui l'observent d'un œil condescendant, font des commentaires désobligeants à son égard et se permettent même de lui toucher les cheveux. Au cours d'une conversation, ils disent que ses cheveux sentent « la merde parce que c'est de la merde », et se demandent s'ils sont vrais. Ils traitent également son groupe ethnique d'immondes barbouilleurs (p. 16), rappelant ainsi les représentations racistes du continent à travers le prisme eurocentrique qui, traditionnellement, ne respecte pas les spécificités africaines. Malgré ces insultes, Binti garde son sang-froid et menace de faire la guerre s'ils

6 Voir White & White (1995, p. 49-50).
7 Voir De Souza (2008).
8 De nombreux témoignages font état d'une telle discrimination au Ghana, au Nigeria, au Kenya, aux États-Unis et au Royaume-Uni, entre autres.

touchent à ses cheveux (p. 16). L'attachement profond qu'elle leur porte symbolise un attachement à sa culture et à son héritage. Le traitement des cheveux est très important pour les Himba. La couleur rouge-orange du mélange symbolise la terre et le sang, l'essence de la vie. Ainsi, pour les Himba, les cheveux ont un pouvoir profond et significatif. Ils sont également politisés dans *Binti* pour mettre en lumière les préjugés liés à l'apparence physique.

Les coiffures courtes et chauves font également partie de la culture africaine depuis des siècles. Dans certaines régions du nord du Ghana, les veuves et les enfants se rasent la tête pour faire le deuil de leur mari ou de leurs parents. Les épouses des rois et les femmes de la royauté dans la culture akan ont également tendance à être chauves ou à porter les cheveux très courts. En tant qu'orpheline, Sankofa utilise donc cette coiffure comme un signe de deuil, tout en expliquant pourquoi elle se déplace sans être accompagnée par ses parents.

Identité sociale : nom et représentation

Les noms ont un lien culturel fort avec l'identité africaine. Kofi Anyidoho le souligne lorsqu'il relie les noms dans les romans d'Ayi Kwei Armah à la personnification. Anyidoho affirme qu'Armah utilise les noms à la fois pour leur valeur symbolique et pour ouvrir des perspectives sur les identités socioculturelles (1992, p. 36). Okorafor s'appuie également sur les noms africains et l'identité sociale, notamment la nourriture, la langue, les vêtements et les relations sociales au sein de la communauté. La combinaison de ces facteurs dépeint l'héritage culturel et l'identité nationale des habitants de certaines régions du Nigeria, du Ghana et de la Namibie, tout en faisant des allusions aux autres cultures africaines. En choisissant des noms issus de différentes cultures africaines, Okorafor établit des parallèles entre ces cultures, et met l'accent sur l'identité qui les unit dans un cadre panafricain. Sa capacité à faire converger ces cultures disparates révèle des liens modernes avec des exemples anciens tels que l'empire du Mali de Soundiata Keita au xiii^{e} siècle (qui s'étendait de la Côte d'Ivoire à la Guinée) et le royaume Ashanti d'Opoku Ware I au xviii^{e} siècle (dont le royaume s'étendait sur la Côte d'Ivoire et le Ghana), parmi beaucoup d'autres États-nations de type fédéral. En réunissant différents royaumes et États, les diverses cultures s'influençaient mutuellement et partageaient des similitudes – pour l'ancien Mali, les noms des Bambara se traduisent en wolof et en peul, tandis que chez les Ashanti, les noms des membres de la famille royale se traduisent en gonja.

Dans *Remote Control*, Okorafor présente délibérément une culture qui avance à son propre rythme tout en conservant des éléments culturels importants tels que la langue, les vêtements et la communauté. Son clin d'œil le plus explicite au passé africain est peut-être le nom de son personnage principal. Au-delà de l'évocation évidente du passé, le nom « Sankofa » évoque le panafricanisme, car Fatima est originaire de Wulugu ce qui signifie qu'elle est une Mamprusi ; à ce titre, le nom akan *Sankofa* indique un passage d'une ethnie à une autre. Même si les deux noms (Mamprusi et Sankofa) proviennent du même pays, il faut souligner à nouveau que le passage d'un groupe ethnique à l'autre fonctionne comme un véritable engouement pour les questions relatives à l'avenir de l'Afrique, fondé sur une approche africaine. Ainsi, en utilisant le nom akan de Sankofa, Okorafor montre son intérêt pour le brassage des cultures africaines. Cet intérêt se retrouve dans *Binti*, dont le nom est d'origine swahilie, bien qu'elle soit une Himba. De même,

le nom Zahrah est swahili, et le fait de vivre au Nigeria renforce le fil conducteur panafricain en termes de dénomination. Si l'acte de nommer permet à Okorafor de créer une culture panafricaine transnationale, les récits historiques renforcent également le lien qu'elle crée avec le passé.

Il est également important de noter que Zahrah et sa famille appartiennent au royaume d'Ooni, ce qui confirme le lien avec le Nigeria. L'Ooni d'Ile-Ife (*Ọọ̀ni Ilè-Ifẹ̀*) est le souverain traditionnel d'Ile-Ife et le chef spirituel des Yorubas. La dynastie Ooni existait avant le règne d'Oduduwa, dont les historiens pensent qu'il a existé entre les vii^{e} et ix^{e} siècles. Ici, le retour évident à l'histoire est une adhésion aux principes de Sankofa, ce qui permet à Okorafor non seulement de valoriser ce passé, mais aussi de montrer comment une construction du passé peut être fortement liée à des imaginaires de l'avenir d'une manière panafricaine qui privilégie le féminisme. Si les perspectives féministes peuvent aider à repenser la compréhension du panafricanisme, il est important de ne pas traiter la question des femmes comme une source de division (Abbas & Mama, 2014, p. 5).

En conséquence, l'utilisation de l'identité sociale pour définir l'avenir de l'Afrique dans une perspective panafricaine se manifeste également dans le choix des jeunes filles comme personnages principaux. Ce choix d'Okorafor a deux implications majeures. Tout d'abord, dans un sens contemporain, elle inscrit sa représentation dans une ligne féministe en attribuant aux jeunes filles des niveaux élevés d'action, car elle reconnaît tacitement le rôle joué par les femmes au cours de l'évolution du panafricanisme. Des commerçantes aux journalistes, en passant par les militantes et les politiciennes, les femmes ont joué un rôle clé dans la lutte pour l'indépendance des Noirs sur tout le continent et au-delà ; malheureusement, leur rôle est généralement occulté ou relégué au second plan. Même si la recherche révèle peu à peu ces figures cachées, il reste encore beaucoup à faire[9]. Okorafor rattache donc ses héroïnes à ces ancêtres. Alexander (2003) soutient qu'en tant que mouvement, le panafricanisme a fortement insisté sur le fait que la solidarité et l'alliance panafricaine favoriseront l'autosuffisance, en permettant notamment au potentiel de l'Afrique de prospérer, de s'autonomiser et d'accomplir le destin de tous les peuples africains dans le monde, quel que soit leur sexe. Si l'on examine les activités de femmes telles que Amy Ashwood Garvey, Muthoni waKirima, Shirley DuBois, Funmilayo Ransome-Kuti, Florence Matomela, Ardua Ankrah, Marie Koré et Mabel Dove, entre autres, force est de constater que l'histoire du panafricanisme ne peut être déclarée exhaustive (Azikiwe, 2016). En dépit de cela, il existe peu d'informations sur leurs diverses contributions au mouvement. L'inclusion des filles dans les récits d'Okorafor fait avancer la réflexion en déplorant leur absence. Ensuite, l'accent mis sur les personnages féminins qui s'appuient sur le passé met en évidence l'action des femmes dans l'Afrique précoloniale. Même si les femmes africaines sont généralement considérées comme soumises, avant leur interaction avec les valeurs et les idéaux européens, elles étaient autonomes. La forte représentation d'Okorafor qui transparaît tout au long des romans met donc en évidence leur impact sur le passé, ce qui permet de repenser la présence des femmes dans l'espace panafricain. Cela est d'autant plus vrai que *Zahrah the Windseeker*, par exemple, se déroule dans l'Afrique précoloniale. Le fait de présenter Zahrah comme une femme pleine d'entrain permet de réimaginer les relations sociales en donnant vie à une histoire (en grande partie perdue).

9 Voir Parpart (2019) et Falola & Amponsah (2012).

Identité spirituelle : fétichisme africain et récupération de la mystique africaine

Cette histoire oubliée est à nouveau revendiquée par le biais d'un retour à une identité spirituelle africaine traditionnelle, destinée à valider le passé et, ce faisant, à rappeler au lecteur l'importance d'aller de l'avant avec des aspects culturels de l'histoire qui ne sont pas toujours considérés comme utiles. Les trois romans soulignent l'essence du mysticisme africain qu'Okorafor utilise pour projeter en particulier ce qu'elle appelle « le fétichisme africain ». Elle le fait en réponse aux retombées de l'historiographie impériale et des récits eurocentriques qui ont présenté l'Afrique comme un continent sombre, et parvient à se rapporter au monde en termes africains avec des étiquettes africaines. Elle reprend avec audace certaines pratiques anciennes ou abandonnées, au risque de perpétuer des stéréotypes racistes. À l'instar de sa quête de nsibidi, les romans d'Okorafor dépeignent la magie, les rituels et les coutumes africaines dans toute leur splendeur.

Dans *Zahrah the Windseeker*, bien que le cadre soit celui d'un royaume yoruba, Okorafor s'appuie sur le mysticisme igbo en utilisant la forêt maléfique comme leitmotiv. Elle l'appelle la « *Forbidden Greeny Jungle* » (la jungle verte interdite), qui sert de lieu aux éléments mystérieux, aux créatures et aux merveilles. Elle est définie comme un espace interdit dont les seules entités sont ses périphéries. Comme le dit le narrateur : « Une fois que l'on a parcouru quelques kilomètres, tout devient furieusement sauvage. Et quiconque s'y aventurait avait peu de chances d'en ressortir. » (p. 108). Tout comme Okorafor a ignoré les avertissements de son aîné, Zahrah et Dari sont curieuses de comprendre la jungle (p. 106). *Forbidden Greeny Jungle* est un clin d'œil à la façon dont Chinua Achebe traite la forêt maléfique dans son ouvrage de référence *Things Fall Apart* (1994), où les habitants d'Umuofia enterrent les personnes maléfiques et maudites[10]. Le fait d'évoquer Achebe permet à Okorafor d'ancrer encore plus profondément son œuvre dans le panafricanisme, notamment en raison des principes qui ont guidé l'œuvre d'Achebe. Dans *Things Fall Apart*, la forêt maléfique est stylistiquement juxtaposée au marché animé – on pense donc qu'elle est habitée par des esprits et qu'il s'agit d'une zone interdite. Cette croyance est ignorée par les colonisateurs européens qui y construisent une église. L'église devient un point de référence qui remet en question les traditions ancestrales des habitants d'Umuofia. Ce qui est implicite dans cette révision des codes culturels, c'est l'incapacité subséquente de ces préceptes à mettre en garde les populations, car les sanctions punitives ont perdu de leur efficacité. En conséquence, l'environnement, par exemple, a été régulièrement détruit sur tout le continent en raison de cette absence de sanction lorsque des espaces sacrés sont profanés. En plaçant le remède contre le Dari dans la *Forbidden Greeny Jungle*, Okorafor renforce le rôle positif que joue ce type de mysticisme. Grâce au retour éventuel de Zahrah, elle réimagine la forêt maléfique comme un site de récupération et non comme un vecteur de perte. Ce tournant est important car, alors que les éducateurs traditionnels ont tendance à considérer que l'introduction du christianisme a eu des effets positifs en Afrique, *Forbidden Greeny Jungle* décrédibilise et minimise l'implication des Européens dans la remise en question des traditions spirituelles africaines[11]. Ce sont les Africains eux-mêmes qui ont pris ce tournant après avoir acquis des savoirs issus de la vie quotidienne.

10 Voir Edoro-Glines (2018) et Njoku et al. (2017).
11 Au Ghana, par exemple, les élèves de l'école primaire apprennent les effets positifs du colonialisme.

Dans *Binti*, le mysticisme africain se manifeste par des croyances, des coutumes et des rituels traditionnels, ainsi que par la possession de talismans de protection. Dans cette représentation, on retrouve la récupération et l'utilisation du mysticisme africain, des cosmologies et de la culture rituelle. Dans l'espace futuriste de *Binti*, par exemple, les Himba ne vénèrent pas des divinités coloniales telles que le Jésus chrétien ou l'Allah musulman. Au contraire, dans ce contexte, les Himba prient et louent les Sept. On ne sait pas exactement qui sont ces Sept – les Himba vénèrent en fait la divinité Mukuru – mais selon Binti, l'un des Sept fait jaillir la vie d'une riche argile rouge imbibée de pluie : « Cette argile était la mère, otjize. J'étais de l'argile maintenant. » (p. 199). Si l'histoire racontée ici n'est évidemment pas l'histoire originelle des Himba, le récit d'Okorafor entre en résonance avec les récits de création de toute l'Afrique, qui placent généralement les éléments naturels au cœur de l'édification du monde. Les Fulani, par exemple, utilisent du lait, fidèle à leur mode de vie nomade ; chez les Akan, le pilon à fufu occupe une place importante dans l'un des récits initiaux ; les Fon et les Ewe mettent en scène le serpent, originaire de leur région ; les Zulu font émerger leur créateur des roseaux, qui sont une caractéristique de leur paysage ; et les Kono utilisent abondamment la boue dans leur récit[12]. La nature polythéiste de l'histoire d'Okorafor est à nouveau emblématique de la plupart des récits d'origine africaine.

Outre ces coutumes et rituels, Binti possède un élément important du passé africain : un talisman. Elle se présente sous la forme d'un ancien dispositif technologique indigène appelé « *edan* », qui non seulement la protège du mal et des attaques fatales extérieures, mais l'aide également à communiquer directement avec les Meduse. Il fonctionne uniquement par magie et est toxique pour les Meduse. Il la sauve d'une attaque sur un bateau et explique pourquoi son ami Okwu assiste à ses séances avec Okpala (p. 102). Dans un post Facebook consacré au livre, l'auteure explique que l'*edan* a été inspiré par l'idée d'un talisman yoruba ; en tant que tel, Okorafor l'incorpore pour qu'il fonctionne comme un GPS magique. Elle conclut : « Mon esprit s'est emparé de son histoire et l'a suivie[13]. » Les talismans constituent une part importante de la culture africaine et, historiquement, ils ont été utilisés pour se protéger des mauvais esprits ou du mauvais « oeil », même s'ils sont parfois considérés comme diaboliques et rétrogrades[14].

Dans *Remote Control*, le mysticisme africain n'est pas aussi présent que dans les deux premiers romans, car Okorafor crée un chevauchement entre la magie et la technologie. Parce que Sankofa obtient ses pouvoirs après sa rencontre avec la météorite, il est difficile de déterminer où s'arrête la technologie et où commence la spiritualité. Ce mélange et cette fusion permettent à Okorafor d'expérimenter les définitions de la magie et de la technologie, donnant ainsi l'impression que la magie et la science commencent et finissent l'une dans l'autre. Il se pourrait qu'Okorafor souligne l'engagement quotidien avec les deux formes en montrant que la perspective détermine ce qui est magique et ce qui est technologique. Elle éloigne l'idée du panafricanisme d'une éventuelle téléologie.

Dans l'ensemble, le traitement du mysticisme africain par Okorafor sert à « envisager un avenir qui bouleverse les notions préconçues de l'Afrique » (Moore, 2018, p. 9). Elle les exploite et les réécrit de manière à ce qu'elles dégagent de la fierté sans condescendance. Okorafor ne fonde pas les progrès technologiques sur

12 Kanu & Ndubisi (2021) expliquent plus en détail.
13 https://www.facebook.com/BintiNovella/photos/the-edan-the-idea-for-the-edan-in-binti-came-to-me-when-a-close-friend-who-is-yo/1628971407360987/
14 Voir Agboada (2021).

la science telle que nous la connaissons, mais sur le mysticisme et le surnaturel inexplicable ou sur ce que les Africains, en particulier les Africains de l'Ouest, appellent le « *juju* » (magie noire). Son utilisation du mysticisme dans l'espace africain futuriste est cruciale, en particulier dans les débats concernant la signification des croyances sacrées des peuples colonisés ou marginalisés. Alors que les valeurs sacrées des populations marginalisées ont souvent été reléguées au primitivisme et à l'archaïsme, d'autres formes occidentales du sacré ont souvent été perçues, transformées et appropriées comme un moyen de renforcement des capacités locales (Ashcroft et al., 2003, p. 212). En donnant une image positive de ces aspects de la culture africaine, Okorafor fait l'éloge de l'histoire, de la tradition et de l'identité.

Conclusion : Panafricanisme et futurisme africain

Dans cet article, nous montrons comment le concept de retour au passé enrichit la lecture de ces trois romans. Okorafor joue le rôle de l'oiseau Sankofa qui reprend les cultures identitaires africaines anciennes de manière productive, dans ce futur prometteur où résident Zahrah, Binti et Sankofa. Le retour d'Okorafor à ces cultures rappelle une longue histoire d'écrivains africains opposés au discours eurocentrique qui attaque les identités africaines. Ce concept de retour, analogue à la théorie du Sankofa, permet à l'auteure de construire un catalogue qui privilégie les idéaux panafricains en tant que philosophie représentant l'ensemble de l'héritage historique, culturel, spirituel, artistique, scientifique et philosophique des Africains. Sa sélection dans un large éventail de cultures africaines présente un front uni pour l'Afrique. Ce retour tel qu'imaginé par Okarafor ne doit pas impliquer l'absence de progrès. Elle souhaite montrer comment la société africaine peut évoluer dans le sens du développement. L'adoption du Sankofa n'a pas pour but d'idéaliser le passé avec nostalgie ; au contraire, le passé est compris comme mélange de symboles culturels transcendant les cultures africaines avec un potentiel positif ou négatif, selon la façon dont ils sont perçus et utilisés. En d'autres termes, le retour au passé nécessite un tri minutieux pour choisir l'utile et éviter le nuisible. Néanmoins, ce tri risque de créer des hiérarchies en privilégiant certains aspects du passé. Ce n'est pourtant pas le cas d'Okorafor, qui s'appuie sur la tradition africaine et suggère un respect et une considération uniformes pour ce qu'elle choisit de mettre en avant dans son œuvre.

Alors que le travail d'Okorafor tend à être rattaché à l'afrofuturisme, un terme inventé par Mark Dery pour tenter de définir la science-fiction noire, elle classe son œuvre dans ce qu'elle appelle le « futurisme africain[15] ». Nous lions cet acte à ses origines afropolitaines : en tant que Nigériane née aux États-Unis, elle tient à conserver son identité africaine, en particulier dans un pays « étranger ». Ce désir est lié à son refus catégorique de voir son travail identifié à l'afrofuturisme : selon elle, ce terme n'est pas assez nuancé pour prendre en compte les travaux en dehors de la perception afro-américaine, avec les implications limitatives qui en découlent pour les écrivains spéculatifs africains[16]. Elle estime que l'afrofuturisme est enraciné dans la culture américaine, ce qui l'empêche d'intégrer les principes de l'écriture spéculative africaine. Elle pose donc la problématique et décrit les raisons de la nécessité d'un terme unique pour l'écriture spéculative africaine à des fins de spécificité, d'interprétation et de contrôle. À première vue, cette

15 Voir Lavender et Yaszek (2020).
16 Okorafor présente parfois cet argument sur Twitter.

opinion semble remettre en cause ses efforts en faveur du panafricanisme. Après tout, le futurisme africain pourrait être une fragmentation de l'afrofuturisme. Nous pensons cependant qu'en refusant d'être classée d'afrofuturiste, Okorafor ne conteste pas nécessairement la définition de l'afrofuturisme, mais propose un terme plus précis. Celui-ci permet à Okorafor de prendre le contrôle de l'écriture spéculative africaine et de lui faire de la place : elle donne un aperçu de la manière dont les écritures nécessitent des termes spécifiques pouvant répondre à leurs identités complexes. En outre, Okorafor fournit des sous-catégories telles que le fétichisme africain qui, selon elle, est une sous-catégorie de la fantasy, mélange homogène des spiritualités et des cosmologies africaines avec le monde imaginaire. Cette quête reflète le rappel constant qu'elle fait à son public non africain : l'Afrique n'est pas un pays mais un continent hétérogène.

En privilégiant le futurisme africain, Okorafor recentre l'Afrique d'une manière qui renforce une vision panafricaine où les œuvres africaines ne sont pas subordonnées à la diaspora, mais atteignent plutôt un double objectif : rester autonomes d'une part, et élargir les notions de fiction spéculative noire d'autre part. En ayant leur propre sous-genre de science-fiction, les récits comme le sien peuvent se rapprocher des espaces africains et promouvoir des œuvres qui se concentrent sur le continent tout en étant respectueuses de sa diaspora.

Bibliographie

Abbas, H., & Mama, A. (2014). Pan-Africanism and Feminism. *Feminist Africa*, *19*, 1-6.

Achebe, C. (1994). *Things Fall Apart*. Anchor.

Agboada, E. (2021). Charms, Talisman and Amulets in Contemporary African Christianity. *The American Journal of Biblical Theology*, *22*(11), 1-23.

Alexander, N. (2003). New Meanings of Pan-Africanism in the Era of Globalisation. Dans *The Fourth Annual Frantz Fanon Distinguished Lecture, 8 October*. DePaul University.

Anyidoho, K. (1992). Literature and African Identity: The Example of Ayi Kwei Armah. Dans Wright, D. (ed.), *Critical Perspectives on Ayi Kwei Armah* (pp.34-47). Three Continents Press.

Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2003). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Routledge.

Azikiwe, A. (2016). *Pan-Africanism, gender emancipation and the meaning of socialist development: revisiting the role of women in Kwama Nkrumah's Ghana*. Createspace Independent Publishing Platform.

Campbell, H. (1996). Pan African renewal in the 21st Century. *African Journal of Political Science/Revue Africaine de Science Politique*, *1*(1), 84-98.

Death, C. (2022). Africanfuturist Socio-Climatic Imaginaries and Nnedi Okorafor's Wild Necropolitics. *Antipode*, 54(1), pp. 240-258. https://doi.org/10.1111/anti.12764

Dery, M. (1994). Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose. Dans Dery, M. (ed.), *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture* (pp. 179-222). Duke University Press.

De Souza, M. M. (2008). The concept of skin bleaching in Africa and its devastating health implications. *Clinics in Dermatology*, *26*(1), 27-29. https://doi.org/10.1016/j.clindermatol.2007.10.005

Echo, A. U. (2013). Pan-Africanism and African Renaissance. *African Renaissance*, 05, Mafube, Sandton.

Edoro-Glines, A. (2018). Achebe's Evil Forest: Space, Violence, and Order in *Things Fall Apart*. *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, *5*(2), 176-192. https://doi.org/10.1017/pli.2017.55

Epochi-Olise, R., & Monye, P. (2021). Women and "the Other Room": Emancipating the Society. *Contemporary Journal of African Studies*, *8*(1&2), 46-62. https://doi.org/10.4314/contjas.v8i1.5

Eze, C. (2016). The Body in Pain and the Politics of Culture: NnediOkorafor and Warsan Shire. *Ethics and Human Rights in Anglophone African Women's Literature: Feminist Empathy*, pp. 95-120. https://doi.org/10.1007/978-3-319-40922-1_4

Falola, T., Amponsah, N. A. (2012). *Women's roles in sub-Saharan Africa*. ABC-CLIO.

Fraser, R. (1980). *The novels of Ayi Kwei Armah: A study in polemical fiction*. Heinemann.

Hashemi, Z., Shahabi, H., & Narafshan, M. H. (2022). Voice and Identity Formation in Nnedi Okorafor's Binti trilogy: an Afrofuturistic Perspective. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, *9*(5), 84-89.

Jaji, T. (2014). *Africa in stereo: Modernism, music, and pan-African solidarity*. Oxford University Press.

Johnson, T. A., & Bankhead, T. (2014). Hair It Is: Examining the Experiences of Black Women with Natural Hair. *Open Journal of Social Sciences*, *2*, 86-100. http://dx.doi.org/10.4236/jss.2014.21010

Kambon, Ọ., & Yeboah, R. M. (2019). What Afrikan Names May (or May Not) Tell Us About the State of Pan-Afrikanism. *Journal of Black Studies*, *50*(6), 569-601. https://doi.org/10.1177/0021934719867923

Kanu, I. A., & Ndubisi, E. J. O. (2021). On the concept of creation in African ontology. *Ogirisi: A New Journal of African Studies*, *17*(1), 199-212. http://dx.doi.org/10.4314/og.v17i1.11

Kilgore, D. W. D. (2003). *Astrofuturism: Science, race, and visions of utopia in space*. University of Pennsylvania Press.

Kumavie, D. (2015). Ama Ata Aidoo's Woman-Centered Pan-Africanism: A Reading of Selected Works. *Feminist Africa*, *20*, 57-68.

Lavender, I., & Yaszek, L. (eds) (2020). *Literary Afrofuturism in the Twenty-First Century*. Ohio State University Press.

Lindow, S. J. (2023). *Nnedi Okorafor: Magic, myth, morality and the future*. McFarland.

Lindow, S. J. (2017). Nnedi Okorafor: Exploring the Empire of Girls' Moral Development. *Journal of the Fantastic in the Arts*, *28*(1(98)), 46-69. https://www.jstor.org/stable/26390193

Moore, J. A. (2018). *Sankofa: framing afrofuturistic dialectical utopias in N. K. Jemisin's* The Fifth Season*, Nisi Shawl's* Everfair*, and Nnedi Okorafor's* Binti. The University of Alabama in Huntsville.

Murpy, D. (2018). Performing global African culture and citizenship: major pan-African cultural festivals from Dakar 1966 to Festac 1977. *Tate Papers*, 30. https://www.tate.org.uk/research/tate-papers/30/performing-global-african-culture-and-citizenship

Ncube, G. (2020). "Human beings have a hard time relating to that which does not resemble them": Queering normativity in Nnedi Okorafor's Lagoon. *Scrutiny2*, *25*(2), 69-81. https://doi.org/10.1080/18125441.2020.1826568

Njoku, N. L., Ihenacho, C. L., & Onyekwelibe, J. C. (2017). The Encounter with "Evil Forests" in Igbo-land: The Legacy of Nineteenth – and Twentieth – century Missionaries' Interactions with African Culture. *Journal of Social History*, *50*(3), 466-480. https://doi.org/10.1093/jsh/shw040

O'Connell, H. C. (2016). "We are change": The novum as event in Nnedi Okorafor's Lagoon. *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, *3*(3), 291-312.

Okorafor, N. (2005). *Zahrah the Windseeker*. Houghton Mifflin Harcourt.

Okorafor, N. (2015). *Binti*. Tom Doherty Associates, LLC.

Okorafor, N. (2017). *Binti: Home*. Tom Doherty Associates, LLC.

Okorafor, N. (2021). *Remote Control*. Tor.com.

Oku, A. (2021). Africanfuturism and the Reframing of Gender in the Fiction of Nnedi Okorafor. *Feminist Africa*, *2*(2), 75-89.

Opoku-Agyemang, K. (2017). Looking back while moving forward: The case of concrete poetry and Sankofa. Hyperrhiz: New Media Cultures. https://doi.org/10.20415/hyp/016.e07

Orlando, V. (2006). The Afrocentric Paradigm and Womanist Agendas in Ousmane Sembene's *Faat Kiné* (2001). *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, *26*(2), 213-224. http://dx.doi.org/10.1215/1089201x-2006-005

Osei, E. A. (2020). Wakanda Africa do you see? Reading *Black Panther* as a decolonial film through the lens of the Sankofa theory. *Critical Studies in Media Communication*, *37*(4), 378-390. https://doi.org/10.1080/15295036.2020.1820538

Quarcoo, A. K. (1972). *The language of Adinkra patterns*. Institute of African Studies, University of Ghana.

Stichter, S. (1989). Critique of Women and the State in Africa, by J. L. Parpart & K. A. Staudt. *The International Journal of African Historical Studies*, *22*(4), 713-715. https://doi.org/10.2307/219061

Secovnie, K. O. (2007). Ama Ata Aidoo and Kofi Awoonor: Pan-Africanism Reconstructed. *Obsidian*, *8*(2), 113-128. http://www.jstor.org/stable/44489262

Temple, C. N. (2020). The History of Literary Pan-Africanism: Overview/survey essay. Dans Rabaka, R. (ed.), *Routledge Handbook of Pan-Africanism* (pp. 387-400). Routledge.

White, S., & White, G. (1995). Slave hair and African American Culture in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *The Journal of Southern History*, *61*(1), 45-76. https://doi.org/10.2307/2211360

Nnedi Okorafor's Africanfutures, Sankofa, and the Echoes of Pan-Africanism

Elizabeth Abena Osei
University of Maryland
lisaabeosei@gmail.com

Kwabena Opoku-Agyemang
University of Ghana
kwabena.oa@gmail.com

How to cite this paper:
Osei, E. A., Opoku-Agyemang, K,. (2023). Nnedi Okorafor's Africanfutures, Sankofa, and the Echoes of Pan-Africanism. *Global Africa*, (3), pp. 221-233.
https://doi.org/10.57832/mgva-mp13

Received: April 02, 2023
Accepted: May 04, 2023
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

Nnedi Okorafor's prolific writing embraces African speculative futures by delving into traditional African philosophies, lifestyles, experiences, and modes of being that cut across diverse African identities. We argue that Okorafor consistently imagines Pan-Africanist tropes by appropriating a medley of African cultural motifs into her texts. This is particularly true in her reappropriation of the Akan philosophical concept of Sankofa founded on the necessity to be grounded in the past to better engage with the future. Through the ensuing tradition-modernity dialectic, Okorafor presents modes of progress that imagines an Africa that moves away from Eurocentric notion of the continent. We will, in this essay, focus on Okorafor's novels *Zahrah the Windseeker* (2005), *Binti* (2015), and *Remote Control* (2021), set in Nigeria, Namibia, and Ghana respectively. Using these different spaces, Okorafor's work exudes Pan-Africanism by projecting various African cultures that promote identity in physical, social, and spiritual terms. Equally importantly, the different aspects of African culture that are employed in Okorafor's texts relate with each other in ways that elide and disregard hegemonic representations. This decolonial set of relationships underlines the value of representing African identity in the futuristic imaginations that characterize these purposively selected novels.

The three texts employ a wide selection of African cultural material that not only fuels character concerns, but also enhances thematic engagement with setting and other literary elements. This article examines how Okorafor achieves these literary aims by using Sankofa as her inspiration. Employing the concept of Sankofa to these ends further advances the course of decolonization by reclaiming history, culture, and power to de-center black speculative fiction from the generic conventions of white hegemonic science fiction. This exploration thus becomes a source of innovation for African-futures, thereby fitting directly into Okorafor's coinage of the term Africanfuturism: a breakaway from Afrofuturism.

Keywords

Speculative Fiction, Africanfuturism, Culture, Okorafor, Pan-Africanism, Sankofa

Introduction

In an interview with the *New York Times*, the Nigerian American writer Nnedi Okorafor recalls a time in the early 1990s when she visited Nigeria and asked her granduncle about Nsibidi, a sacred symbolic writing used for centuries by the Efik, Ejagham, Ibibio, and Igbo of south-eastern Nigeria and southwestern Cameroon. Despite the elder relative's strident refusal to discuss Nsibidi, Okorafor learnt about and eventually integrated the script into her creative output. We read this act of recovery as reflective of and foundational to Okorafor's literary craft: she positions historical aspects of African cultures as receptacles from which she draws inspiration, regardless of how controversial or disregarded they are. Incorporating the African past into her futuristic writing is characteristic of the Akan philosophical concept known as Sankofa, which considers history as a source of inspiration and direction. Sankofa is transliterated from Akan into English as return (san), go (kɔ), and take (fa), and is one of several Adinkra symbols that are native to the Akan of Ghana and Côte d'Ivoire. The Sankofa bird also stars in oral folklore and is again found in the Akan proverb "sɛ wo wirefi na wo sankɔfa a, yenkyi," which essentially encourages a return to the past to pick ideas and lessons that are worth using for the present and the future.[1] Traditionally, Sankofa connects with examples of oral literature such as proverbs and folklore, even though it translates across other literary texts.[2] Okorafor adapts the tenets of Sankofa to validate the past and thereby present a progressive front that responds to incorrect notions that have framed the continent.

Employing the concept of Sankofa as a framework, we contend that Okorafor consistently imagines Pan-Africanist tropes by appropriating a medley of African cultural motifs that revolve around identity into her texts. This appropriation creates space for us to read Okorafor as embracing African historical particularities while acknowledging the role played by modern technology in ways that traverse the dialectic of a "traditional" Africa and a "modern" West. This contention allows for fresher ways of imagining a Pan-African presence in the global sphere that looks beyond the binary that is informed by a historical presentation of African traditional cultures as primitive and subhuman manifestations of the subliminal white self.

In this vein, a close reading of the novels *Zahrah the Windseeker* (2005), *Binti* (2015), and *Remote Control* (2021) allows us to explore the ways through which Okorafor's protagonists embrace echoes of the African past. This past is an eclectic range, and the ability to cut across space, time, and cultures to encompass the continent, its diaspora, and speculative imaginaries highlights Okorafor's vision of Pan-Africanism, which is situated within an Africanfuturist context. This vision tends to run through her work, as will be demonstrated. Beyond her adoption of various African cultural motifs, the three novels under scrutiny *Zahrah the Windseeker* set Nigeria, *Binti* in Namibia, and *Remote Control* in Ghana, show how Okorafor's body of work is fundamentally Pan-African. The choice to set her work in different African countries is a strong political statement that disregards

1 See Quarcoo, Osei, and Opoku-Agyemang for further context.
2 See Osei's research on film, and Opoku-Agyemang's research on digital literature.

the traditional limitation of the author's identity on ethnic or national lines. The varied settings thus serve as a trigger for the investigation into her vision of Pan-Africanism.

Pan-Africanism and the Potential of Speculative Fiction

Even though there are competing definitions of Pan-Africanism, at the core of each attempt is the desire to illuminate collaboration among African people, nations, and cultures that purposely traverse confines. These three parameters are of importance to this article and set the tone for Okorafor's Pan-African ethos. Okorafor's use of different African countries is also telling in this regard, even though we acknowledge the restrictive implications that stem from using the modern African nation-state as basis for identifying Pan-Africanism. After all, the nation-state is a modern creation of the 1884-5 Berlin conference that violently yoked together disparate kingdoms and states through artificial borders while disintegrating others. In other words, African countries as we know them are largely birthed from the violence of colonial convenience and are highly artificial in nature. Thus, understanding PanAfricanism as simply traversing these countries is limiting. As Obadele Kambon and Roland Mireku Yeboah note in "What Afrikan Names May (or May Not) Tell Us About the State of Pan-Afrikanism," (p. 569) Pan-Africanism revolves around embracing African identities and norms beyond single cultural confines. In other words, Pan-Africanism is able to exist within one set of artificial borders, provided more than one culture or ethnic group is referenced. The broad nature of Pan-Africanism is understood differently in other contexts that do not always acknowledge the connections with speculative fiction.

For example, when the scholar Horace Campbell looked ahead into the 21st century, four years before the turn of the millennium, his concerns about the future of Pan-Africanism were built on its "broad nature" and encompassed social, political, and cultural concerns ("Pan African Renewal in The 21st Century," p. 84-85). This wide scope probably explains why he did not adequately consider the role of creative expression, much less speculative fiction. While other research has toed Campbell's line, there is attention on the creative arts.[3] Research into the larger relationship between creative expression and Pan-Africanism includes work on events such as the Pan-African Theater and Arts Festival (PANAFEST) and the Year of Return held in Ghana and the Pan-African Film and Television Festival of Ouagadougou (FESPACO) held in Burkina Faso, as well as scholarly investigations into visions of Pan Africanism in modern African writers such as Chinua Achebe, Ayi Kwei Armah, Ama Ata Aidoo, Sembene Ousmane, and Ngugi wa Thiongo'o. This scholarship has advanced themes in which Pan-African ideals were centered, consistent with research related to modern African literature.[4] Any turn into black speculative fiction is unfortunately inchoate, despite the tendency of such writing to traverse cultures and customs in radical ways. Scholarship associated with speculative fiction writers like Okorafor, for example, is usually shorn of fruitful connections with Pan-Africanism, a lacuna that this research seeks to address. Some research does consider identity in her work in relation to other topics such as the environment and climate change (Death, p. 241), gender (Hashemi et al, p. 85; Lindow, *Nnedi Okorafor*, p. 25; Oku p. 79), morality (Lindow, "Nnedi Okorafor,"

3 See Jaji (2014) for instance.
4 See representative research in Murphy; Fraser; Kumavie; Secovnie; and Orlando; as well as an overview by Temple.

p. 47), queerness (Ncube, p. 72), the body (Eze, p. 76), and imperialism (O'Connell, p. 292). By foregrounding Pan-Africanism and history, we add to this body of knowledge as we examine the importance of tradition in enhancing African unity and collaboration in Okorafor's novels.

Pan-African Visions in *Zahrah the Windseeker*, *Binti* and *Remote Control*

Zahrah the Windseeker is Okorafor's debut novel. Starring Zahrah, who lives in southwestern Nigeria, fictionalized as the Ooni Kingdom, it is her initial exploration of African elements. Zahrah is a 13-year-old girl born who can fly and whose hair is naturally locked with vines. She is, thus, a dada. In this novel, Zahrah embarks on an adventure to find a cure for her best friend Dari, who is bitten by a poisonous snake. She obtains the antidote - an unfertilized elgort egg – thereby allowing life to resume to normal after she cures Dari. Zahrah's experiences eventually make her a better and more mature windseeker.

Nnedi Okorafor's Binti is a coming-of-age story that presents a young Binti Ekeopara Zuzu Dambu Kaipka of Namib (located along the coast of Namibia), who is poised with intellect and a willingness to explore the potential of her technological prowess. Binti is a first generation Himba, which is an indigenous ethnic group on earth, and has been accepted into the prestigious intergalactic academic institution, Oomza University. As the story unfolds, readers witness Binti embracing new life and actively working to overcome various obstacles. Ultimately, she brokers peace between the Khoush and the Meduse at Oomza University.

The final text that we explore here is Remote Control. It follows the life of a young girl who is born Fatima, but later changes her name to Sankofa, in the town of Wulugu in Northern Ghana. At 4 years old, Fatima's love for nature leads her to merge with an element that was left over from a meteor shower. The plot hinges on her quest to discover her life's purpose while handling the strange power that seeks to control her. This quest carries her from Wulugu through to the south; a journey which ends only after she is able to restore the element to its roots. Remote Control raises thematic issues that center the exploitation of rural communities by political leaders and international corporations, female solidarity, and loss, as well as the grief associated with it.

Each of these three texts belongs to the genre of Black Speculative fiction which centers Afrocentric tropes and themes against the backdrop of technology, fantasy, magical realism, and science fiction. In what follows, the article will examine three ways through which Okorafor uses cultural elements in relation to physical identity, social identity, and spiritual identity to capture and center her vision of Pan-Africanism. In order to express Pan-Africanism as representing the "whole of the historical, cultural, spiritual, artistic, scientific and philosophical heritage of Africans" (Epochi-Olise and Monye), it is important that the three texts are examined as a collection of Okorafor's body of work. The Pan-African sentiment shared in the African Union Echo that: "Africans share not merely a common history, but a common destiny," becomes an avenue where Okorafor who is of Igbo/Nigerian origin recognizes this futuristic destiny of Africans and as such brings together various identities or representations against the backdrop

of shared colonial legacies to imagine it. Admittedly, the breadth of content in the three texts occasions the implicit assumption that we will pick and choose purposively, rather than attempt a comprehensive embrace.

Physical Identity: Hair and Bodies

In all three texts, the author focuses on hair as an identity and cultural marker that recalls resistance to imposed western standards while signalling novel paths forward for Black women. The significance of hair for Africans thus transcends mere beauty and aesthetics. Johnson and Bankhead in "Hair it is: Examining the experiences of black women with Natural Hair" observe that for centuries, hair, for both African women and men, was intricately woven to cultural identity, spirituality, character makeup, and notions of beauty, and included being a part of the unique language and communication system in the lives of Africans (p. 87). Upon encountering European colonizers who knew nothing about African hair (either with regard to its significance or maintenance), new standards for hair were forced upon black people. This imposition continued when slavery forcefully displaced millions through the Middle Passage. This journey to the west often lasted for about three months, and by then African hair had matted and become dense due to the lack of care while onboard these ships. Slave masters then decided to shave off the hair in order to eliminate the burden of hair care and increase productivity.

The effect of African hair being maltreated inadvertently led to the oppression of kinky hair, juxtaposing it with the long, silky, straight European hair that was considered beautiful and attractive. This consequently led to the constant need to find ways to "tame" this black hair by various means and make it as European looking as possible. Through education and religion, European standards of beauty continued to further sustain onto the African indigenes. It became and still is in some respects a mark of one's level of 'civilization'.

Accordingly, by wearing their hair in indigenous hairstyles, Okorafor's protagonists reclaim the past in forceful ways as they show how hair is an emotive, symbolic and inseparable part of their identity. All three harness the objectives of the natural hair movement and become signifiers of ancient African beauty standards from Nigeria, Namibia and Ghana in the future. Okorafor's depiction of hair, beyond connecting with similar concerns by contemporary writers such as Chimamanda Adichie, is therefore read as a pushback against current Western beauty standards and the often racist rhetoric around black and African hair types.

The politics of hair is a fundamentally Pan-African engagement that Okorafor employs to mark the physical identity of all three protagonists, to hearken to the past, and to cut across cultures in a decidedly Pan-African manner. While the protagonists in the first two novels have dreadlocks, Sankofa is bald. Both choices relate with the past, where African women across the continent tended to have either hairstyle.[5] They again set the stage for the opposition to embracing the African past, which Okorafor fights against through her protagonists.

Zahrah has a unique identity because, unlike the other children of the Kirki village in the Ooni Kingdom, she was born with Dadalocks which are indicative of special powers and a rebellious spirit. Binti also wears her hair in thick dreadlocks that her auntie calls "ododo" after the wild and dense ododo grass (p. 2). Binti admires her

5 See White and White (49-50).

thick hair and as the most conspicuous element of her identity, she is very particular about its appearance as such she goes through tedious means to ensure it is well moisturized by regularly applying a mixture of red clay and essential oils called otjize to it. Sankofa similarly maintains and protects her scalp with shea butter.

The use of otjize and shea butter are centuries-old practices that are a natural response to the hot desert-like conditions of Northern Namibia and Northern Ghana. Despite the products being from the place and thus suited to their environment, there is the contemporary tendency to privilege foreignness. In both countries, as is the case for many places in Africa, beauty and skincare products from North America, Asia, and Europe flood local markets, rendering African skincare practices archaic, obsolete, and undervalued. Even worse, some of these products are harmful, including skin bleaching creams.[6] In a time when foreign alternatives are steadily becoming mainstream, the decision of Okorafor to privilege these traditional practices serves to promote a return to the past in ways that have the potential to engender economic and cultural development, thus improving national and individual identity. The latter is more explicitly highlighted despite the undervaluing of natural hairstyles.

Zahrah and Binti are ridiculed and shunned due to their hair. The rarity of Zahrah's locks leads to fear from the townspeople, who bully her and call her names like: '"Vine head," "snake lady," "swamp witch," and "freak"' (p. 3). The verbal abuse recalls similar invectives that users of dreadlocks suffer both in Africa and the diaspora.[7] Despite initially believing the vicious nicknames and allowing those words to define her, Zahrah overcomes her submission to society's perception of her and embraces her hair which her mother sees as having positive dada qualities such as forcing her to hold up her head high. Similarly, at the launch station before she boards the spaceship to Oomza University, Binti being the only Himba girl to venture out into space, meets different nationalities such as the Khoush, who observe her through a condescending lens and pass snide comments and even feel entitled to touch her hair. In a conversation, they say her hair smells like "shit because it is shit" and wonder if it is real. They also call her ethnic group filthy dirt bathers (p. 6), recalling racist framings of the continent through a Eurocentric framework that traditionally fails to engage respectfully with African particularities. Despite these insults, Binti keeps her composure and even vouches to go to war if they physically touch her hair (p. 6). The high level of attachment she has with her hair symbolizes a connection to culture and heritage. The treatment of hair is very important to the Himba, as the different hairstyles connect with narrative. The orange-red color of the paste symbolizes the earth and the color of blood, that is, the essence of life. Thus, for the Himba, hair holds deep significant power. Hair is further politicized in *Binti* to throw light on prejudice associated with physical appearance.

Short and bald hairstyles have similarly been a part of African hair beauty culture for centuries. In parts of Northern Ghana, widows and children shave their heads to mourn husbands and parents respectively. Wives of kings and women in royalty in Akan culture also tend to go bald or have very short hair. As an orphan, then, Sankofa uses this hairstyle as a marker of mourning while textually explaining why she roams about without the guidance of her parents.

6 See de Souza.
7 There are numerous reports of such discrimination in Ghana, Nigeria, Kenya, USA, and UK, among other places.

Social Identity: Naming and Agency

Names have a strong cultural connection with African identity. Kofi Anyidoho underlines this fact when he connects the names in Ayi Kwei Armah's novels to characterization (p. 36). Anyidoho posits that Armah uses names to simultaneously possess symbolic value and open windows to socio-cultural identities (p. 36). Okorafor similarly relies on African names, and social identity also includes food, language, clothing and social relations within the community. A combination of these factors depict the cultural heritage and national identity of the people in parts of Nigeria, Ghana and Namibia with gestures to African cultures outside of these spaces. By picking names from a medley of African cultures, Okorafor builds parallels between these cultures and emphasizes identity that unites these cultures under a Pan-African umbrella.

Her ability to build these equivalencies among disparate African cultures suggest modern connections to ancient examples such as Sundiata Keita's 13th century Mali Empire (which traversed Cote d'Ivoire to Guinea), and the Asante Kingdom under Opoku Ware I in the 18th century (when his kingdom spanned across Cote d'Ivoire and Ghana), among many other federal-style nation-states. As they united different kingdoms and states, they featured several cultures that influenced each other and hence shared similarities – for Ancient Mali, names among the Bambara translate to Wolof and the Fulani while among the Asante, names of royalty translate to the Gonja.

In *Remote Control*, Okorafor is deliberate in presenting a culture that is moving forward at its own pace while maintaining significant cultural elements such as language, clothing and community. Perhaps her most explicit nod to the African past is in her protagonist's name in *Remote Control*. Beyond the obvious harnessing of the past, the name Sankofa exudes Pan-Africanism because Fatima is from Wulugu, which means she is a Mamprusi; as such, the Akan name Sankofa indicates a crossover from one ethnicity to another. Even though both names are from the same country, it must be re-emphasized that having this crossover from ethnic group to ethnic group is an example of Pan-Africanism. Thus, by assuming the Akan name, Okorafor highlights her interest in cutting across African cultures. This interest is repeated in *Binti*, where Binti's name has Swahili origins even though she is a Himba. Similarly, Zahrah's name is Swahili, and living in Nigeria reinforces the Pan-African thread in terms of naming. While the act of naming allows Okorafor to create a transnational Pan-African culture, historical accounts also strengthen the link that she creates with the past.

It is also important to note that Zahrah and her family belong to the Ooni kingdom which gives credence to the link to Nigeria. The Ooni of Ile-Ife (Ọọ̀ni of Ilè-Ifẹ̀) is the traditional ruler of Ile-Ife and the spiritual head of the Yoruba. The Ooni dynasty existed before the reign of Oduduwa, which historians believe to have existed between the 7th and 9th centuries A.D. The evident return to the history here is an embrace of the tenets of Sankofa, allowing Okorafor to not only validate this past, but to show how a construction of the past can connect strongly with imaginations of the future in a Pan-African manner that privileges feminism. If feminist perspectives can help rethink understandings of Pan-Africanism, then it is important to not treat the question of women as divisive (Abass and Mama, p. 5).

Accordingly, another strong example of social identity that dominates the novels is the choice of young girls as protagonists. We read Okorafor's choice of young girls as

main characters as having two major implications – both in temporal senses. First and in a contemporary sense, Okorafor models her characterization along feminist lines by attributing high levels of agency to the girls, as she implicitly acknowledges the role that women played during the evolution of Pan-Africanism. From market women through journalists to activists and politicians, women were key to the fight for black independence across and beyond the continent; unfortunately, their roles are usually elided or repressed. Even though research is gradually revealing these hidden figures, more can be done.[8] Okorafor thus connects her heroines with these forebears. Alexander (2003) posits that as a movement, Pan-Africanism significantly emphasizes that solidarity and all-African alliance will empower self-reliance, especially allowing Africa's potential to prosper, empower, and fulfill the destiny of all African peoples globally, irrespective of their sex. Looking at the activities of women such as Amy Ashwood Garvey, Muthoni wa Kirima, Shirley DuBois, Funmilayo Ransome-Kuti, Florence Matomela, Ardua Ankrah, Marie Koré, and Mabel Dove among others, the history of Pan- Africanism cannot be said to be complete (Azikiwe, 2016). Regardless of this, there is scanty information about their various contributions to the movement. Okorafor's inclusion of girls in her narratives furthers the conversation by questioning their absence.

Secondly, the emphasis on female protagonists who rely on the past is a creative way of highlighting the agency of women in pre-colonial Africa. Even though African women are typically framed as being subservient and reactive, in reality, prior to the contact with European values and ideals, African women had autonomy. Okorafor's strong characterization that runs through the novels thus emphasizes their agency in the past, allowing for a rethink of how girls behaved in such times. This is especially since *Zahrah the Windseeker* for example is set in pre-colonial Africa. Characterizing Zahrah as spunky and feisty helps to reimagine social relations by giving life to (a mostly lost) history.

Spiritual Identity: Africanjujuism and the Reclamation of African Mysticism

This forgotten history is reclaimed again through a return to a traditional African spiritual identity, intended to validate the past and by so doing, remind the reader of the importance of moving forward with cultural aspects of history that are not always regarded as helpfu. All three novels underscore an essence of African mysticism, which Okorafor employs to especially project what she terms as Africanjujuism. She does this in response to the spillover from imperial historiography and Eurocentric accounts that positioned Africa as a dark continent, and manages to relate to the world in African terms with African labels. She boldly returns to certain ancient or abandoned practices which could risk perpetuating racist stereotypes. Like her quest for Nsibidi, Okorafor's novels venture into this aspect of the African past and portray African magic, rituals, and customs without apology.

In *Zahrah the Windseeker*, despite the setting of a Yoruba kingdom, Okorafor relies on Igbo mysticism by using the evil forest as a leitmotif. She calls it the Forbidden Greeny Jungle, which serves as a site for mysterious elements, creatures and wonders. It is characterized as a forbidden space whose only parts are its outskirts.

8 See Parpart (2019) and Falola and Amponsah (2012).

As the narrator states: “Once one went a few miles in, everything grew ragingly wild. And anyone who ventured in was not likely to come out” (p. 108). Similar to how Okorafor disregarded the admonishing of her elder relative, Zahrah and Dari are curious to understand the Jungle (p. 106).

The Forbidden Greeny Jungle is a nod to Chinua Achebe’s treatment of the evil forest in his seminal *Things Fall Apart* where the people of Umuofia bury the evil and cursed.[9] Recalling Achebe allows Okorafor to entrench her work even deeper in Pan-Africansim, not least due to the tenets that guided Achebe’s work. In *Things Fall Apart*, the evil forest is stylistically juxtaposed with the vibrant market - it is thus believed to be inhabited by evil spirits and is a no-go area. This notion is disregarded by the European colonizers who build a church there. When the church survives in the evil forest, it becomes a point of reference for challenging the long held traditions of the people of Umuofia. What is implicit in this shift in cultural codes is the subsequent inability of such edicts to provide caution to the people, as the punitive sanctions lost their potency. As a result, the environment for instance has consistently been destroyed across the continent due to this lack of punishment when sacred spaces are desecrated. By placing the antidote for Dari in the Forbidden Greeny Jungle, Okorafor enhances the positive role that such mysticism plays. Through Zahrah’s eventual return, Okorafor reimagines the evil forest as a site for recuperation and not a trigger for loss. This turn is important because, whereas there is the tendency of mainstream educators to view the introduction of Christianity as bringing positive effects in Africa, the Forbidden Greeny Jungle decenters and devalues European involvement in challenging African spiritual traditions.[10] The turn of events is made by the Africans themselves after gaining experiential knowledge.

African mysticism in *Binti* is displayed through traditional belief systems, customs and rituals as well as possession of talismans of protection. Within this portrayal lies the reclamation and use of African mysticism, cosmologies, and ritual culture. In the futurist space of *Binti* for instance, the Himba do not worship colonial deities such as the Christian Jesus or the Muslim Allah. Instead, in this setting, the Himba people pray to and give praise to the Seven. It is unclear who or what these seven are - the Himba worship the deity Mukuru in actual fact - but according to Binti, one of the Seven willed life from rich red clay soaked in rain. “That clay was Mother, otjize. I was clay now.” (p. 199) While the story told here is obviously not the Himba origin story, Okorafor’s narrative resonates with creation stories all over Africa, which usually position natural material in their environment as crucial to the making of the world. The Fulani for instance use milk, true to their nomadic lifestyle; among the Akan, the fufu pestle is prominent in one origin story; the Fon and Ewe feature the serpent, which is native to their areas; the Zulu have their creator emerge from reeds, which are a feature of their landscape; and the Kono use mud liberally in their story.[11] The polytheistic nature of Okorafor’s origin story is again emblematic of most African origin stories.

Aside from these customs and rituals, Binti possesses an important element of the African past—a talisman. This talisman comes in the form of an ancient indigenous technological device called the edan, which not only protects her from evil and external fatal attacks, but also helps her communicate

9 See Edoro-Glines, A. (2018) and Njoku et al (2017).
10 In Ghana for instance, basic school students learn about the positive effects of colonialism.
11 Ikechukwu Anthony Kanu and Ejikemeuwa J. O. Ndubisi (2021) explain further."

directly with the Meduse. It functions purely through magic and is poisonous to Meduse. It saves her from an attack on a ship and explains why her friend Okwu watches her sessions with Okpala (p. 102). In a Facebook post dedicated to the book, she explains that the edan was inspired by the idea of a Yoruba talisman; as such, Okorafor incorporates it to function as a magical GPS. She concludes: "my mind took his story and ran with it."[12] Talismans are a significant part of African culture and historically, have been used for protection from evil spirits or evil 'eyes" even though they are sometimes figured as demonic and backward.[13]

African mysticism in *Remote Control* is not as prominently gestured to as the first two novels, as Okorafor creates an overlap between magic and technology. Because Sankofa gets her powers after her encounter with the meteorite, it is difficult to determine where technology ends and when spirituality begins. This melding and merging allows Okorafor to experiment with definitions of magic and technology, thus making magic and science appear to start and end in each other. It could be that Okorafor is underlining the quotidian engagement with the two forms by showing that perspective determines what is magical and what is technological. Okorafor moves the idea of Pan-Africanism away from possible teleology

All in all, the deployment of African mysticism by Okorafor, serves to "envision a future that overturns preconceived notions of Africa" (Moore, p. 9). She harnesses and rewrites them in a way that exudes pride without being condescending. Okorafor does not base technological advancements on science as we know it, but based on mysticism and the inexplicable supernatural or what is known to Africans especially West Africans as "juju" (black magic). Her use of mysticism in the futurist African space is crucial, especially in debates concerning the significance of sacred beliefs of colonized or marginalized people. While the sacred elements of the marginalized has so often been relegated to primitivism and the archaic, other Western forms of the sacred have often been perceived, transformed and appropriated as a means of local empowerment (Ashcroft et al, p. 212). Through her positive rendering of these aspects of African culture, Okorafor is loud in her praise of history, tradition, and identity.

Conclusion: Pan-Africanism and Africanfuturism

In this article, we demonstrate how the concept of the return enhances a reading of these three novels. Okorafor acts as the Sankofa bird who retrieves African cultural notions of identity from the past and productively engages with it in this viable future where Zahrah, Binti and Sankofa reside. Okorafor's return to indigenous African cultural norms recalls a long history of African creative writers who contend with Eurocentric discourse that attacks African identities.

The concept of return which is analogous with the Sankofa theory allows Okorafor to build a catalogue that privileges Pan-African ideals as a philosophy that represents the whole of the historical, cultural, spiritual, artistic, scientific and philosophical heritage of Africans in all ages. Her selection from a wide panoply of African culture presents a united front for Africa in the futures she creates. The

12 https://www.facebook.com/BintiNovella/photos/the-edan-the-idea-for-the-edan-in-binti-came-to-me-when-a-close-friend-who-is-yo/1628971407360987/

13 See Agboada (2021).

notion of return as imagined by Okarafor should not imply the absence of progress in the dichotomy between tradition and modernity. Okorafor is interested in showing how African society can evolve in ways that ensure development.

The adoption of Sankofa is not intended to idealize the past through a nostalgic lens; rather, the past is understood as containing a medley of cultural motifs that cut across African cultures and have positive or negative potential, depending on how they are viewed and used. In other words, the return to the past requires thorough sifting to choose what is helpful and avoid what is harmful. Nevertheless, this simultaneous act of suppressing and selecting can risk creating hierarchies where certain aspects of the selected past are privileged over other parts. And yet, this is not the case with Okorafor, who relies on African tradition in ways that suggest a uniform level of respect and regard for what she chooses to influence her work.

Whilst Okorafor's work tends to be subsumed under Afrofuturism, a term coined by Mark Dery in an attempt to define black science fiction, Okorafor is specific in categorizing her work as what she terms as Africanfuturism.[14] We tie this act to her Afropolitan background: as a Nigerian born in America, she is particular about maintaining her African identity especially in a "foreign" space. This desire connects with her categorical refusal to have her work identified under the broad collective Afrofuturism: according to her, this term lacks the required nuance to cater for works outside of African-American signification, with the attendant limiting implications for African speculative writers.[15] She finds Afrofuturism to be rooted within American culture, therefore militating against its ability to accommodate the tenets of African speculative writing tenets. She thus problematizes and delineates the reasons for the need for a unique term for African speculative writing for purposes of specificity, interpretation, and control.

On the surface, this opinion appears to have the potential to undercut her gestures to Pan-Africanism. After all, it could appear that Africanfuturism is a fracturing of Afrofuturism. We however opine that by refusing to be subsumed under the umbrella of Afrofuturism, Okorafor does not necessarily problematize the definition of Afrofuturism but proffers a solution to broad categorizations. This term allows Okorafor to gain control of and make room for African speculative writing: she sheds insight into ways in which types of writing require specific labels to cater for their complex identities. Additionally, Okorafor provides subcategories such as Africanjujuism which she states is a subcategory of fantasy that respectfully acknowledges the seamless blend of true existing African spiritualities and cosmologies with the imaginative. This quest of hers mirrors with her consistent reminder to her non-African audience (non-African) that Africa is not a country but is a diverse continent.

By privileging Africanfuturism, Okorafor, centers Africa in a way that heightens a Pan-African vision where African works are not subsumed under diaspora, but rather achieve a two-fold aim: stand on their own on the one hand; and expand notions of black speculative fiction on the other hand. By having its own subgenre of science fiction, narratives such as hers can engage more intimately with African spaces and promote works that center the continent while being respectful of its diaspora.

14 See Lavender and Yaszek.
15 Okorafor occasionally makes this argument on twitter.

Bibliography

Abbas, H., & Mama, A. (2014). Pan-Africanism and Feminism. *Feminist Africa*, *19*, 1-6.

Achebe, C. (1994). *Things Fall Apart*. Anchor.

Agboada, E. (2021). Charms, Talisman and Amulets in Contemporary African Christianity. *The American Journal of Biblical Theology*, *22*(11), 1-23.

Alexander, N. (2003). New Meanings of Pan-Africanism in the Era of Globalisation. In *The Fourth Annual Frantz Fanon Distinguished Lecture, 8 October*. DePaul University.

Anyidoho, K. (1992). Literature and African Identity: The Example of Ayi Kwei Armah. Dans Wright, D. (ed.), *Critical Perspectives on Ayi Kwei Armah* (pp. 34-47). Three Continents Press.

Ashcroft, B., & Griffiths, G., Tiffin, H. (2003). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. Routledge.

Azikiwe, A. (2016). *Pan-Africanism, gender emancipation and the meaning of socialist development: revisiting the role of women in Kwama Nkrumah's Ghana*. Createspace Independent Publishing Platform.

Campbell, H. (1996). Pan African renewal in the 21st Century. *African Journal of Political Science/Revue Africaine de Science Politique*, *1*(1), 84-98.

Death, C. (2022). Africanfuturist Socio-Climatic Imaginaries and Nnedi Okorafor's Wild Necropolitics. *Antipode*, 54(1), pp. 240-258. https://doi.org/10.1111/anti.12764

Dery, M. (1994). Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose. In Dery, M. (ed.), *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture* (pp. 179-222). Duke University Press.

De Souza, M. M. (2008). The concept of skin bleaching in Africa and its devastating health implications. *Clinics in Dermatology*, *26*(1), 27-29. https://doi.org/10.1016/j.clindermatol.2007.10.005

Echo, A. U. (2013). Pan-Africanism and African Renaissance. *African Renaissance*, 05, Mafube, Sandton.

Edoro-Glines, A. (2018). Achebe's Evil Forest: Space, Violence, and Order in *Things Fall Apart*. *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, *5*(2), 176-192. https://doi.org/10.1017/pli.2017.55

Epochi-Olise, & R., Monye, P. (2021). Women and "the Other Room": Emancipating the Society. *Contemporary Journal of African Studies*, *8*(1&2), 46-62. https://doi.org/10.4314/contjas.v8i1.5

Eze, C. (2016). The Body in Pain and the Politics of Culture: NnediOkorafor and Warsan Shire. *Ethics and Human Rights in Anglophone African Women's Literature: Feminist Empathy*, pp. 95-120. https://doi.org/10.1007/978-3-319-40922-1_4

Falola, T., & Amponsah, N. A. (2012). *Women's roles in sub-Saharan Africa*. ABC-CLIO.

Fraser, R. (1980). *The novels of Ayi Kwei Armah: A study in polemical fiction*. Heinemann.

Hashemi, Z., Shahabi, H., & Narafshan, M. H. (2022). Voice and Identity Formation in Nnedi Okorafor's Binti trilogy: an Afrofuturistic Perspective. *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, *9*(5), 84-89.

Jaji, T. (2014). *Africa in stereo: Modernism, music, and pan-African solidarity*. Oxford University Press.

Johnson, T. A., Bankhead, T. (2014). Hair It Is: Examining the Experiences of Black Women with Natural Hair. *Open Journal of Social Sciences*, *2*, 86-100. http://dx.doi.org/10.4236/jss.2014.21010

Kambon, Ọ., & Yeboah, R. M. (2019). What Afrikan Names May (or May Not) Tell Us About the State of Pan-Afrikanism. *Journal of Black Studies*, *50*(6), 569-601. https://doi.org/10.1177/0021934719867923

Kanu, I. A., & Ndubisi, E. J. O. (2021). On the concept of creation in African ontology. *Ogirisi: A New Journal of African Studies*, *17*(1), 199-212. http://dx.doi.org/10.4314/og.v17i1.11

Kilgore, D. W. D. (2003). *Astrofuturism: Science, race, and visions of utopia in space*. University of Pennsylvania Press.

Kumavie, D. (2015). Ama Ata Aidoo's Woman-Centered Pan-Africanism: A Reading of Selected Works. *Feminist Africa*, *20*, 57-68.

Lavender, I., & Yaszek, L. (eds) (2020). *Literary Afrofuturism in the Twenty-First Century*. Ohio State University Press.

Lindow, S. J. (2023). *Nnedi Okorafor: Magic, myth, morality and the future*. McFarland.

Lindow, S. J. (2017). Nnedi Okorafor: Exploring the Empire of Girls' Moral Development. *Journal of the Fantastic in the Arts*, *28*(1(98)), 46-69. https://www.jstor.org/stable/26390193

Moore, J. A. (2018). *Sankofa: framing afrofuturistic dialectical utopias in N. K. Jemisin's* The Fifth Season*, Nisi Shawl's* Everfair*, and Nnedi Okorafor's* Binti. The University of Alabama in Huntsville.

Murpy, D. (2018). Performing global African culture and citizenship: major pan-African cultural festivals from Dakar 1966 to Festac 1977. *Tate Papers*, 30. https://www.tate.org.uk/research/tate-papers/30/performing-global-african-culture-and-citizenship

Ncube, G. (2020). "Human beings have a hard time relating to that which does not resemble them": Queering normativity in Nnedi Okorafor's Lagoon. *Scrutiny2*, *25*(2), 69-81. https://doi.org/10.1080/18125441.2020.1826568

Njoku, N. L., Ihenacho, & C. L., Onyekwelibe, J. C. (2017). The Encounter with "Evil Forests" in Igbo-land: The Legacy of Nineteenth – and Twentieth – century Missionaries' Interactions with African Culture. *Journal of Social History*, *50*(3), 466-480. https://doi.org/10.1093/jsh/shw040

O'Connell, H. C. (2016). "We are change": The novum as event in Nnedi Okorafor's Lagoon. *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, *3*(3), 291-312.

Okorafor, N. (2005). *Zahrah the Windseeker*. Houghton Mifflin Harcourt.

Okorafor, N. (2015). *Binti*. Tom Doherty Associates, LLC.

Okorafor, N. (2017). *Binti: Home*. Tom Doherty Associates, LLC.

Okorafor, N. (2021). *Remote Control*. Tor.com.

Oku, A. (2021). Africanfuturism and the Reframing of Gender in the Fiction of Nnedi Okorafor. *Feminist Africa*, *2*(2), pp. 75-89.

Opoku-Agyemang, K. (2017). Looking back while moving forward: The case of concrete poetry and Sankofa. Hyperrhiz: New Media Cultures. https://doi.org/10.20415/hyp/016.e07

Orlando, V. (2006). The Afrocentric Paradigm and Womanist Agendas in Ousmane Sembene's *Faat Kiné* (2001). *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, *26*(2), 213-224. http://dx.doi.org/10.1215/1089201x-2006-005

Osei, E. A. (2020). Wakanda Africa do you see? Reading *Black Panther* as a decolonial film through the lens of the Sankofa theory. *Critical Studies in Media Communication*, *37*(4), 378-390. https://doi.org/10.1080/15295036.2020.1820538

Quarcoo, A. K. (1972). *The language of Adinkra patterns*. Institute of African Studies, University of Ghana.

Stichter, S. (1989). Critique of Women and the State in Africa, by J. L. Parpart & K. A. Staudt. *The International Journal of African Historical Studies*, *22*(4), 713-715. https://doi.org/10.2307/219061

Secovnie, K. O. (2007). Ama Ata Aidoo and Kofi Awoonor: Pan-Africanism Reconstructed. *Obsidian*, *8*(2), 113-128. http://www.jstor.org/stable/44489262

Temple, C. N. (2020). The History of Literary Pan-Africanism: Overview/survey essay. In Rabaka, R. (ed.), *Routledge Handbook of Pan-Africanism* (pp. 387-400). Routledge.

White, S., & White, G. (1995). Slave hair and African American Culture in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. *The Journal of Southern History*, *61*(1), 45-76. https://doi.org/10.2307/2211360



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°11.

Recherche et coopération scientifique : actions et ambitions de la Cedeao

Abdoulaye Maga
Directeur Éducation, Culture, Science et Technologie de la Cedeao
abdoulaym@gmail.com

Interrogé par

Mame-Penda Ba
Professeure de sciences politiques, Sénégal
Rédactrice en chef de *Global Africa*
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

Mahaman Tidjani Alou
Professeur de sciences politiques, Niger
Responsable de l'École Jeunes Chercheur-e-s de *Global Africa*
tidjanialou@yahoo.fr

How to cite this paper:
Maga, A.I., (2023). Recherche et coopération scientifique : actions et ambitions de la Cedeao. *Global Africa*, (3), pp. 235-241.
https://doi.org/10.57832/g4xk-1g18

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Ba et Tidjani Alou : Bonjour Pr Maga, c'est un grand plaisir de pouvoir échanger avec vous autour du dossier thématique « Panafricanisme et recherche africaine » de la revue *Global Africa*. Vous êtes en charge, aux côtés de la commissaire Fatou Sow Sarr[1], du volet éducation, culture, sciences et technologie de la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (Cedeao). Pouvez-vous présenter votre direction et plus généralement le département Développement humain et affaires sociales ? Pourquoi un tel domaine au sein de la Cedeao ?

Pr Maga : Depuis la réforme de 2021, ce n'est plus le département en charge de l'éducation, de la science et de la culture, mais un nouveau département appelé « Développement humain et affaires sociales » qui conduit nos activités. Département dans lequel vous trouvez : les affaires humanitaires, les affaires sociales, le centre sur le genre basé à Dakar, le centre de la jeunesse et des sports basé à Ouagadougou, et la direction de l'éducation, de la science et de la culture que je dirige. Le mandat qui a été donné à ma direction est de promouvoir le capital humain à travers l'harmonisation des politiques et des stratégies nationales dans ces trois domaines, afin de mutualiser les ressources et impulser le développement durable dans le cadre de l'intégration.

1 Commissaire au Développement humain et aux affaires sociales.

Peu de personnes connaissent les missions de la Cedeao en dehors de la gestion des conflits et des médiations politiques, mais l'organisation fait énormément pour l'éducation et la formation. Nous contribuons au renforcement des capacités, à la formation et à l'employabilité des jeunes. Une des premières tâches a été la mise en place de la Convention générale relative à la reconnaissance et à l'équivalence des diplômes. Cette convention importante de la Cedeao a été élaborée en 2003 pour notamment permettre la création d'un espace régional de la recherche afin d' accroître la mobilité des étudiants et des enseignants-chercheurs et impulser la création de la « Cedeao des peuples », à travers l'éducation, la formation et la culture. Pour cela, il nous fallait aussi une politique relative à la science et la technologie, elle a été validée en 2012 après des années de coproduction, nous l'appelons Ecopost. C'est à partir de cette politique et de son plan d'action que nous articulons tout ce que nous faisons aujourd'hui en termes de recherche. Par exemple, le financement de la recherche à travers le programme d'appui à la recherche et à l'innovation (Pari) qui est un mécanisme concurrentiel de sélection des deux meilleurs projets de recherche dans les domaines des sciences de la vie et de la Terre, mais aussi des sciences fondamentales. Y sont éligibles les consortiums, c'est-à-dire les regroupements de laboratoires provenant des trois blocs linguistiques de la Cedeao (anglophone, francophone et lusophone). Pour chaque catégorie (sciences de la vie et de la Terre et sciences fondamentales), nous offrons 200 000 $ chaque année afin de permettre à ces laboratoires de continuer à fonctionner et à innover.

Nous organisons par ailleurs tous les deux ans, le forum africain sur la recherche et l'innovation (Fari), qui est une plateforme d'échange et de discussion entre les scientifiques, les technologues, les innovateurs, les décideurs, le secteur privé, les partenaires techniques et financiers (PTF), ainsi que les étudiants. Cette plateforme vise à améliorer la compréhension du public sur le rôle et l'importance de la science, améliorer la visibilité de la recherche scientifique dans notre région et ouvrir de nouvelles perspectives de partenariats entre les acteurs, la recherche, le secteur privé, etc. À cette occasion, nous primons aussi les meilleures start-up sélectionnées par les États et mises en compétition à l'occasion de ce forum. Le prochain Fari aura lieu en 2024. Le forum est un cadre de rencontres qui permet à tous les acteurs du domaine des sciences de se retrouver, d'échanger, de faire des expositions et de montrer les progrès de la recherche.

Nous offrons aussi des bourses de masters, de thèses de doctorat et des postdocs pour lesquelles les sciences humaines et sociales sont aussi éligibles.

Ba et Tidjani Alou : Il existe beaucoup de définitions du panafricanisme qui mettent l'accent sur tel ou tel aspect. En quoi les questions d'éducation, de recherche et de sciences sont pour vous des composantes essentielles du panafricanisme ?

Pr Maga : Quand on parle de panafricanisme, on parle nécessairement de renaissance culturelle. Comme vous le savez, pour l'Union africaine (UA) l'intégration doit d'abord se faire au niveau régional, puis au niveau continental. Notre vision est d'utiliser la culture comme facteur d'intégration, tous les pans de la culture, pas uniquement le folklore mais tout ce qui peut concourir à affirmer cette intégration. Nous y travaillons mais c'est un chantier de longue haleine. La politique culturelle de la Cedeao, adoptée il y a six ans à peine, a été précédée par un accord-cadre culturel qui date de 1987. Il s'agissait d'un accord entre les chefs d'État sur la culture et on y promouvait, entre autres, certains aspects de la culture

ouest-africaine comme éléments pouvant concourir à une diplomatie de voisinage et à la résolution de certains conflits. La Cedeao travaille aussi étroitement avec l'UA dans le cadre des politiques autour des langues, car la langue est un véhicule essentiel de l'intégration. En effet, n'eurent été les frontières coloniales qui ont divisé et divisent encore, on allait retrouver les mêmes cultures de part et d'autre des différents pays et les mêmes populations qui échangent dans leurs propres langues, et non pas celles des colonisateurs. C'est pourquoi, avec l'UA et l'Académie africaine des langues, nous travaillons à la promotion des langues nationales avec la mise en place d'un prix d'excellence de la Cedeao consacré aux langues nationales, notamment les trois langues majeures transfrontalières identifiées en Afrique de l'Ouest en l'occurrence le haoussa, le fulfulde et le mandinka.

La science est aussi un facteur d'intégration. Nous réfléchissons ainsi au lancement d'un satellite d'observation qui puisse fournir des informations et des réponses sur l'évolution des épidémies, les ressources naturelles et questions environnementales, les catastrophes naturelles, l'agriculture et la sécurité alimentaire ; les conflits, l'alerte précoce, l'éducation, la recherche et services de santé[2]. Pour que ce projet couteux mais extrêmement important puisse être utile, il faut impérativement que les pays, les chercheurs, les experts et les citoyens, travaillent ensemble, et que les données produites nous permettent de prendre de meilleures décisions pour améliorer la vie des populations.

Ba et Tidjani Alou : Vous disiez qu'on limite la Cedeao à des questions de paix et de sécurité, et des questions économiques à cause du marché commun, etc. Mais on n'associe presque jamais éducation, sciences et technologies à la Cedeao. Pourtant, vous nous dites que ces questions sont importantes, comment expliquez-vous cette déconnexion ? Pourquoi des enjeux aussi importants ne sont-ils pas associés dans l'esprit des citoyens de la Cedeao au travail que vous faites ?

Pr Maga : Je ne pense pas que ce soit uniquement le domaine de l'éducation qui soit peu visible dans les actions menées par la Cedeao. Il faut se rappeler que la création de la Cedeao en 1975 était liée à l'ambition de promouvoir l'intégration économique régionale. Beaucoup de choses ont été faites de ce point de vue, comme en témoignent les progrès pour la libre circulation. Les défis politiques de la construction démocratique constituent un autre axe majeur du travail de la Cedeao, et ces deux aspects prennent toute la place dans la perception des citoyens de la région, alors qu'ils ne sont que des éléments parmi d'autres.

Notre mandat, encore une fois, est d'harmoniser les politiques sectorielles pour disposer d'un capital humain capable de prendre en charge tous les défis de la région. Il est certain que nous ne communiquons pas assez, mais aussi les gens ne vont pas sur les plateformes d'information. S'ils visitaient régulièrement les sites web de la Cedeao, ils verraient les communiqués internes publiés pour chaque grande réunion, où nous parlons souvent des résultats obtenus. Il y a toujours plusieurs niveaux de communication (commissions, Cedeao, États, institutions partenaires, médias) et tous doivent fonctionner pour que les citoyens aient accès en dernier ressort à l'information pertinente.

Ba et Tidjani Alou : Pouvez-vous nous rappeler le financement dont vous disposez ? Car quand vous parlez des prix, des bourses et du forum, on a l'impression que c'est une goutte d'eau symbolique dans l'océan de nos besoins, que les moyens mis en œuvre ne sont pas vraiment en mesure de changer le cours des choses. Ce

2 https://old22.ecowas.int/wp-content/uploads/2020/06/FR-ECOSAT-EOI-.pdf

qui pourrait en revanche enclencher une transformation du secteur, c'est sans doute un financement structurel et conséquent ; or aucun des 15 pays dont vous avez la charge n'a atteint l'objectif de 1 % du PIB consacré au financement de la recherche. Comment voyez-vous l'avenir de la recherche dans ce contexte ?

Pr Maga : Nos moyens sont extrêmement limités… très, très, très limités. Pour de nombreuses raisons, et la première est que malheureusement la région connaît énormément de difficultés liées à l'insécurité. Ensuite, l'essentiel du budget de la Cedeao provient du prélèvement communautaire, c'est-à-dire ces 0,5 % imposés sur les marchandises en provenance des États non membres. Ce prélèvement constitue environ 90 % du budget. Même si nous sommes extrêmement heureux de cette mobilisation interne de nos ressources propres qui nous sauve de la dépendance extérieure, elle est nettement insuffisante pour prendre en charge nos multiples priorités concurrentes, et dans la région, tout est devenu prioritaire.

Concernant le plan d'action de Lagos, même l'Afrique du Sud n'a pas encore atteint ce 1 %. Mais à la Cedeao, nous rappelons à chaque fois ce fameux pourcentage. Nous l'avons fait en 2012 avec la politique Ecopost, et en 2014, les chefs d'État et de gouvernement ont pris l'Acte additionnel sur l'amélioration de la performance de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique dans lequel ils ont réitéré et encouragé les États membres à faire de leur mieux pour parvenir à atteindre ce pourcentage. Certains pays font beaucoup d'efforts. En Afrique de l'Ouest, le Nigeria est un bon exemple, de même le Ghana. Il faut malheureusement reconnaître que dans certains de nos pays, on ne voit pas la science et la recherche comme de vrais piliers de développement, les pays francophones et lusophones sont à la traîne, mais il faut continuer le plaidoyer pour qu'éventuellement la recherche devienne un vrai pilier du développement, parce que cette charge n'incombe pas uniquement aux communautés économiques régionales, mais c'est à toute la communauté universitaire et scientifique d'apporter un appui à ce que font les communautés économiques régionales.

Ba et Tidjani Alou : Précisément, comment est-ce que, les universitaires peuvent devenir les avocats de la recherche et du financement de la recherche ? Autrement dit, vous avez parlé de priorités concurrentes sur le plan sécuritaire, agricole, sanitaire, économique, politique, etc. À Global Africa, nous croyons profondément que la recherche est le domaine transdisciplinaire qui doit éclairer tous les secteurs. Est-ce que votre département est arrivé à positionner la recherche comme une nécessité et un atout pour tous les secteurs, et de ce point de vue, à en faire un impondérable, un peu sur le modèle du gender mainstreaming ?

Pr Maga : Ce n'est pas facile. Nous avons bel et bien porté ce type de plaidoyer mais cela n'a pas porté ses fruits jusqu'à présent. Je me rappelle qu'en 2019, un de nos commissaires, qui était également universitaire, avait proposé de prendre modèle sur le Nigeria pour mettre en place un Trust Fund financé à partir du pétrole. Il aurait pu permettre de financer le système éducatif, mais aussi la recherche scientifique. Il nous aurait permis en même temps d'élargir notre mandat et de construire, par exemple, des laboratoires ou des établissements de recherche afin de garantir une coopération d'excellence entre chercheurs de la région. Cette idée, malheureusement, n'est jamais passée parce que, dans le cadre du prélèvement communautaire, les pays ont refusé d'intégrer le pétrole. Le Nigeria, jusqu'à une période récente, malgré la raffinerie de Dangote, exportait son brut et importait le raffiné. Le Nigeria avait refusé parce que les quantités qu'il importait étaient conséquentes. En revanche, ce pays a eu l'intelligence d'appliquer ce modèle

pour son système éducatif interne, il a pris un certain pourcentage du produit pétrolier pour alimenter son Trust Fund et équiper ainsi toutes les universités, les établissements scolaires, les laboratoires, etc. C'est pour cela qu'on a l'impression qu'au Nigeria les universités sont hors normes, elles sont grandes avec des moyens très importants.

Ba et Tidjani Alou : Quelles relations entretient votre direction avec le secteur de l'entreprise ? Comment les découvertes des chercheurs sont-elles mises en valeur ? Comment ces recherches sont-elles traduites et transformées dans le secteur privé ?

Pr Maga : Nous travaillons plutôt bien avec le secteur privé. Je vous ai parlé du Fari, mais par ailleurs, notre programme de bourses de mobilité a un volet stage en entreprise pour l'enseignement technique et la formation professionnelle. Il faut aussi souligner que les autres départements interagissent avec le secteur privé dans le domaine de la formation. D'ailleurs, la Cedeao vient de signer des conventions de financement dans le domaine de l'agrobusiness avec certains centres de formation privés et publics pour le renforcement de capacités dans les États membres. Il s'agit d'un budget modeste d'un million de dollars, mais ce n'est qu'un début.

En revanche, nous n'avons pas encore commencé la popularisation des produits des innovateurs auprès du grand public ou d'industriels car, au fond, cela n'est pas notre rôle. Il revient à chaque innovateur, primé ou non, de s'assurer d'abord que son innovation est protégée, que ce soit au niveau de l'Organisation africaine de la propriété intellectuelle (OAPI) ou de l'Organisation mondiale de la propriété intellectuelle (OMPI). Ensuite, il doit démontrer l'efficacité de sa découverte lors de différents forums pour attirer les industriels et les potentiels investisseurs.

Ba et Tidjani Alou : Le soutien aux innovateurs, que ce soit au niveau national ou communautaire, est très limité, et la charge pour les innovateurs est très lourde : juridique, économique, communication, en plus du travail scientifique… Passons à la question des savoirs endogènes, est-ce qu'en promouvant la science, la culture et l'éducation vous valorisez aussi les savoirs africains non académiques ?

Pr Maga : Effectivement, prenez la pharmacopée. Notre Organisation ouest-africaine de la santé (OOAS) a publié il y a quelques années un référentiel des plantes médicinales de la région, que d'ailleurs tous les chercheurs peuvent utiliser dans le cadre de leurs travaux. Au niveau de la Commission et dans le cadre du programme d'appui à la recherche et à l'innovation (Pari), nous avons demandé à ce que tous les consortiums qui souhaitent candidater dans ce domaine se réfèrent au référentiel de l'OOAS, et voient comment ils pourront, à partir des plantes qui existent dans notre région, proposer quelque chose d'innovant.

Ba et Tidjani Alou : Effectivement, la pharmacopée et la médecine traditionnelle intéressent prioritairement, mais en Afrique nous avons beaucoup d'autres domaines dans lesquels puiser des savoirs endogènes. Par exemple, les savoirs paysans sur la protection de la biodiversité, des écosystèmes et sur le changement climatique. Est-ce qu'une anthropologie des savoirs environnementaux et climatiques est pour vous un secteur de recherche important ?

Pr Maga : Peut-être pas au niveau de notre département. Cependant, d'autres départements ou directions s'intéressent à ces questions comme le département de l'agriculture, de l'environnement. Je sais qu' au niveau de l'agriculture, ils font

la promotion de la récupération des terres, ils ont travaillé étroitement avec les paysans de la région dans le cadre de la politique ouest-africaine de l'agriculture (WAP), nos collègues se sont fondés sur les savoirs locaux pour retenir les eaux de pluie.

Notre département s'oriente vers ce genre d'approche valorisant les savoirs locaux. Notre nouvelle commissaire est sociologue, ainsi les sciences sociales seront naturellement plus considérées dans la révision des futures politiques. La politique de la science et de la technologie va être révisée, de même que la politique culturelle. Toutes ces dimensions, jusqu'alors plus ou moins négligées, vont maintenant être prises en compte.

Ba et Tidjani Alou : vous avez parlé des trois blocs linguistiques. L'anglais est la langue de la science, mais aussi celle de la coopération internationale. Comment procédez-vous pour que le français, le portugais et les langues africaines soient utilisés en science ?

Pr Maga : Nous sommes à l'époque de l'hégémonie de la langue anglaise. Pour être dans les revues de rang A, nous sommes presque tous obligés d'écrire en anglais… Cependant, notre rôle n'est pas de pousser les uns et les autres à s'appliquer dans d'autres langues, ou d'inciter les francophones à faire mieux. Nous ne pouvons pas obliger un chercheur à publier dans une revue, mais on peut favoriser le multilinguisme, faire en sorte que les autres langues de la communauté soient bien représentées, c'est pour cela d'ailleurs que dans nos réunions, les trois langues sont utilisées, ou du moins deux langues. Notre mission est la coopération régionale. Nous avons fait une étude bibliométrique[3] avec l'Observatoire africain sur la science, la technologie et l'innovation (Aosti) de l'UA, basé à Malabo, et nous avons remarqué que les chercheurs ouest-africains écrivaient leurs articles davantage avec des collègues des anciennes métropoles que dans un cadre de coopération Sud-Sud. Cela constitue pour nous une véritable préoccupation. C'est en nous appuyant sur les données de cette étude que nous avons décidé de mettre en place l'Académie ouest-africaine des sciences. L'étude est terminée et nous sommes actuellement dans le processus de validation, avec son lot de réunions statutaires avec le Parlement, le Conseil des ministres et le sommet des chefs d'État.

La seconde chose est que dans le cadre de la bourse de mobilité, notre optique est de ramener les anglophones en zone francophone, et vice versa. Ce qui permet aux anglophones ou lusophones de sortir leurs articles de leur thèse avant soutenance en français comme recommandé par certains laboratoires, et à l'inverse les francophones, qui sont en zone anglophone, ont tous dû écrire leurs articles en anglais.

Ba et Tidjani Alou : Tout comme la question linguistique, celle de la publication et de la diffusion de la recherche africaine est critique. Tout, ou presque, se fait en dehors du continent. Les presses universitaires africaines, par exemple, sont au ralenti et les éditeurs privés disparaissent à un rythme alarmant. Quel rôle pour la Cedeao ?

Pr Maga : Vous avez parfaitement raison. D'ailleurs, plusieurs éditeurs africains nous ont sollicités pour un partenariat, notamment pour l'édition de manuels scolaires, mais cela ne s'est malheureusement pas concrétisé. En effet, nous

3 https://au.int/fr/node/24401

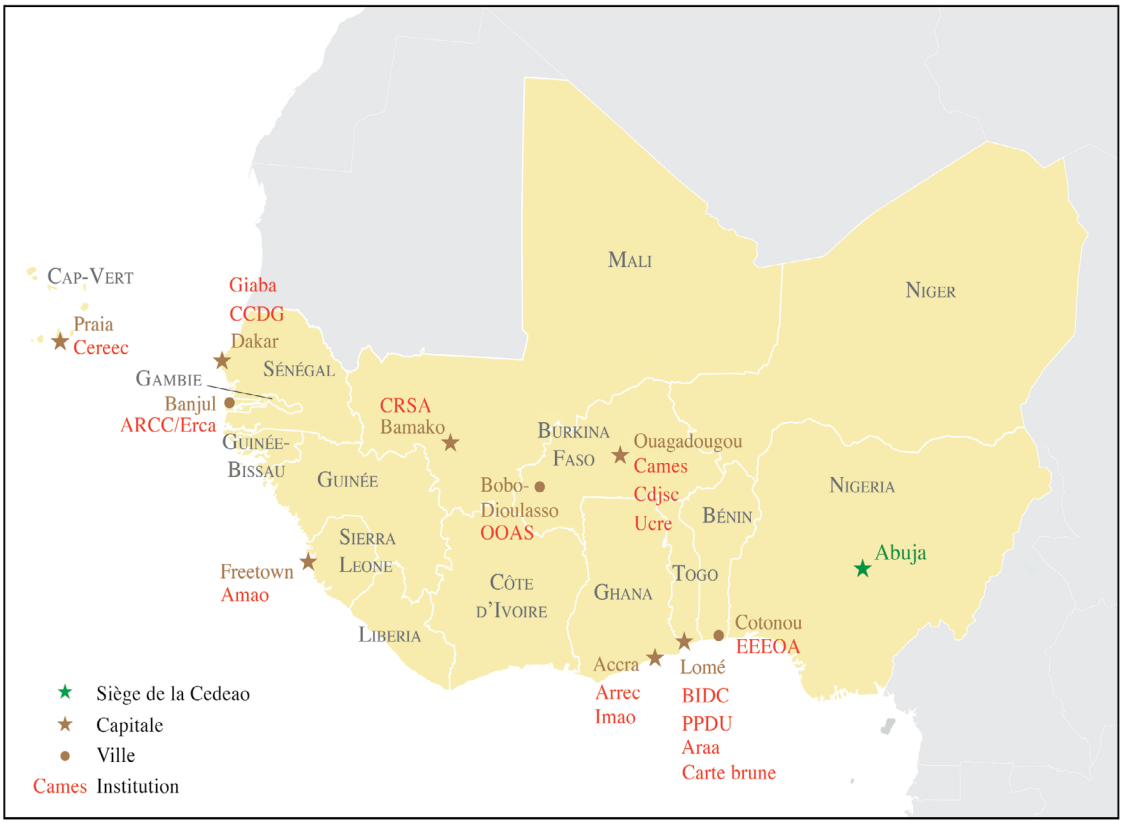
sommes très peu portés sur l'édition, à l'exception de documents sur les politiques régionales, d'études, des rapports annuels du président de la commission, de rapports sectoriels, etc.

Ba et Tidjani Alou : Parmi les communautés économiques du continent, la Cedeao fait souvent figure de modèle en termes de circulation des personnes et des biens. Le monde de la recherche est aussi un monde de mobilité. Quel rôle a-t-elle joué dans ce processus pour s'assurer que, dans le monde de la recherche, la Cedeao des peuples ne soit pas juste un concept ?

Pr Maga : Dans le cadre du programme de bourses de mobilité de la Cedeao, appelé Ecowas Nnamdi Azikiwe Academic Mobility Scheme (Enaams), nous avons encouragé les étudiants en master et en doctorat à poursuivre leurs études dans une autre zone linguistique que la leur ; de même, en collaboration avec l'Association des universités africaines (AUA), nous avons favorisé la mobilité de nombreux enseignants-chercheurs de la région et de la diaspora. Aujourd'hui, une des sous-composantes d'Enaams consacrée au stage des jeunes professionnels permet aux diplômés d'aller dans le pays de leur choix pendant une année. Ce type d'opportunité est également possible au sein du Centre de la jeunesse et des sports (CDJSC) et de l'Organisation ouest-africaine de la santé (OOAS).

Ba et Tidjani Alou : Quelles coopérations avec le Réseau pour l'excellence de l'enseignement supérieur en Afrique de l'Ouest (Reesao) et le Cames, entre autres, servent l'excellence de la formation et de la recherche ?

Pr Maga : Le Reesao et le Cames, mais pas seulement, ont participé à nombre de nos activités : élaboration de la politique de la science, de la technologie et de l'innovation et de son plan d'action ; élaboration du référentiel régional de l'OOAS pour les études médicales et de celui de la Commission sur l'équivalence des diplômes ou l'harmonisation des systèmes éducatifs, etc.



Amao : Agence monétaire de l'Afrique de l'Ouest ; Araa : Agence régionale pour l'agriculture et l'alimentation ; ARCC/Erca : Autorité régionale de la concurrence de la Cedeao ; Arrec : Autorité de régulation régionale du secteur de l'électricité de la Cedeao ; BIDC : Banque d'investissement et de développement de la Cedeao ; Carte brune : Système d'assurance qui permet la libre circulation des automobilistes et favorise l'intégration régionale ; CCDG : Centre de la Cedeao pour le développement du genre ; Cereec : Centre pour les énergies renouvelables et l'efficacité énergétique de la Cedeao ; CRSA : Centre régional de santé animale ; Giaba : Groupe inter-gouvernemental d'action contre le blanchiment d'argent et le financement du terrorisme en Afrique de l'Ouest ; Imao : Institution Monétaire de l'Afrique de l'Ouest ; PPDU : Unité de préparation et de développement des projets d'infrastructure de la Cedeao ; Ucre : Unité de coordination des ressources en eau.

Sièges des institutions de la Cedeao

Research and Scientific cooperation: the actions and ambitions of ECOWAS

Abdoulaye Maga
ECOWAS Director of Education, Culture, Science and Technology
abdoulaym@gmail.com

Interview conducted by

Mame-Penda Ba
Professor of Political Science, Senegal
Editor-in-Chief, *Global Africa*
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

Mahaman Tidjani Alou
Professor of Political Science, Niger
Head of Global Africa's Junior Research Institute
tidjanialou@yahoo.fr

How to cite this paper:
Maga, A.I., (2023). Research and Scientific cooperation: the actions and ambitions of ECOWAS. *Global Africa*, (3), pp. 243-249.
https://doi.org/10.57832/j3e7-kk27

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Ba and Tidjani Alou: Hello Professor Maga, it's a great pleasure to be able to talk to you about the «Pan-Africanism and African research» issue of *Global Africa journal. Alongside Commissioner Fatou Sow* Sarr[1], you are in charge of education, culture, science and technology at the Economic Community of West African States (ECOWAS). Could you tell us about your department and, more generally, the Human Development and Social Affairs Department? Why such a specific field within ECOWAS?

Professor Maga: Since the 2021 reform, our activities are no longer carried out by the department in charge of education, science and culture but by a new department called «Human Development and Social Affairs». This department includes: Humanitarian Affairs, Social Affairs, the Gender Centre based in Dakar, the Youth and Sports Centre based in Ouagadougou, and the Education, Science and Culture Department, which I head. The mandate given to us by my board is to promote human capital through the harmonization of national policies and strategies in these three different fields, in order to pool resources and foster sustainable development within the framework of integration.

Few people are aware of ECOWAS's missions outside of conflict management and political facilitation, but the organization is heavily involved in education and

1 Commissioner for Human Development and Social Affairs.

training. We contribute to capacity-building, training and the employment of young people. One of the first tasks we took on was to set up the General Convention on the Recognition and Equivalence of Degrees. This important ECOWAS convention was designed in 2003 to enable the creation of a regional research area alongside the Conseil Africain et Malgache pour l'Enseignement Supérieur (CAMES), to increase the mobility of students and academic staff in order to facilitate their sub-regional integration and the creation of the "ECOWAS of peoples", through education, training and culture. To achieve this, we also needed a science and technology policy, which was validated in 2012 after years of joint production, and which we call Ecopost. It is on the basis of this policy and its action plan that we articulate everything we do today in terms of research. For example, the funding of research through programs such as the PARI program (Programme d'appui à la recherche et à l'innovation), which is a competitive mechanism for selecting the two best research projects in the fields of life and earth sciences, as well as basic sciences. It is open to consortia, i.e. groups of laboratories from ECOWAS's three linguistic blocs (anglophone, francophone and lusophone). For each category (life and earth sciences and basic sciences), we are offering $200,000 each year to enable these laboratories to continue to operate and innovate.

Every two years, we organize the African Research and Innovation Forum (Fari), a platform for exchange and discussion between scientists, technologists, innovators, decision-makers, the public-private sector, technical and financial partners (TFPs), and students with the aim of improving public understanding of the role and importance of science, raising the profile of scientific research in our region, and opening up new prospects for partnerships between stakeholders, research, the private sector, and so on. On this occasion, we also award prizes to the best start-ups selected by the States and put into competition during the forum. The next forum will be held in 2024. The forum is a venue for all those involved in the sciences to meet, exchange ideas, exhibit and showcase research progress.

We also offer scholarships for masters, doctoral theses and postdocs for which the humanities and social sciences are also eligible.

Ba and Tidjani Alou: There are many definitions of pan-Africanism, each focusing on a particular aspect. How do you see education, research and science as essential components of pan-Africanism?

Professor Maga: When we talk about pan-Africanism, we're necessarily talking about cultural renaissance. As you know, for the African Union (AU), integration must first take place at regional level, then at continental level. Our vision and our struggle are to use culture as a factor of integration, all aspects of culture, not just folklore, but everything that can help to affirm this integration. We're working on it, but it's a long-term project. ECOWAS's cultural policy, which was adopted barely six years ago, was preceded by a cultural framework agreement dating back to 1987. The agreement between the Heads of State on culture promoted, among other things, certain aspects of West African culture as elements that could contribute to neighborly diplomacy and the resolution of certain conflicts. ECOWAS also works closely with the AU on language policies, as language is a very important vehicle for integration. Indeed, were it not for the colonial borders that divided and still divide, we would find the same cultures on both sides of the different countries and the same populations exchanging in their own languages, and not those of the colonizer. That's why together with the AU and the African Academy

of Languages, we're working to promote national languages by setting up an ECOWAS prize for excellence in national languages, in particular the three major cross-border languages identified in West Africa: Hausa, Fulfulde and Mandinka.

Science is also a factor of integration. For example, we are considering the launch of an ECOWAS observation satellite for the region, which could provide information and answers on aspects linked to the evolution of epidemics, natural resources and environmental issues, natural disasters, agriculture and food security, conflicts, early warning, education, research and health services[2]. For this costly but extremely important project to be useful, it is imperative that countries, researchers, experts and citizens be involved, work closely together, and that the data produced enable us to make better decisions that can improve people's lives.

Ba and Tidjani Alou: You said that ECOWAS is limited to issues of peace and security, and economic issues because of the common market, etc. But education, science and technology are almost never associated with ECOWAS. Yet you tell us that these issues are important. How do you explain this disconnect? Why are such important issues not associated in the minds of ECOWAS citizens with the work you do?

Professor Maga: I don't think it's just the field of education that is not very visible in the actions carried out by ECOWAS. We must remember that the creation of ECOWAS in 1975 was linked to the ambition to promote regional economic integration. Much has been achieved in this respect, as demonstrated by the progress made towards free movement. The political challenges of building democracy are another major thrust of ECOWAS's work, and these two aspects take priority in the perception of the region's citizens, even though they are only two elements among many.

Our mission, once again, is to harmonize sectorIal policies so that we can have the human capital capable of meeting all the region's challenges. It's true that we don't communicate well enough, but it must also be said that people don't go to the information platforms. If they were to visit the ECOWAS websites regularly, they would see the internal press releases issued for each major meeting where we often talk about the results achieved. There are always several levels of communication (commissions, ECOWAS, states, partner institutions, and media) and they all need to work so that citizens have access to the relevant information in the end.

Ba and Tidjani Alou: Could you remind us of the funding you have at your disposal? Because when you talk about prizes, scholarships and the forum, we get the impression that it's a symbolic drop in the ocean of our needs, that the means deployed aren't really capable of changing the course of things. What could trigger a transformation of the sector, however, is undoubtedly structural and substantial funding; yet none of the 15 countries for which you are responsible has reached the target of 1% of GDP devoted to research funding, following the resolution taken by the Heads of States at the AU Summit in 2007. How do you see the future of research in this context?

Professor Maga: Our resources are extremely limited...very, very, very limited. There are many reasons for this, the first of which is that, unfortunately, the region is experiencing a lot of difficulties linked to insecurity. Secondly, the bulk of the ECOWAS budget comes from the community levy, i.e. the 0.5% imposed on goods from non-ECOWAS member states. This levy accounts for around 90% of the ECOWAS budget.

2 https://old22.ecowas.int/wp-content/uploads/2020/06/FR-ECOSAT-EOI-.pdf

Although we are extremely pleased with this internal mobilization of our own resources which saves us from external dependence, it is clearly insufficient to cover our many competing priorities, and in the region, everything has become a priority.

As far as the Lagos action plan is concerned, even South Africa has not yet achieved this 1%. But at ECOWAS, we always remind ourselves of this famous percentage. We did so in 2012 with the Ecopost policy, and in 2014, the Heads of States and Governments adopted the Additional Act on Improving the Performance of Higher Education and Scientific Research in which they reiterated and encouraged member states to do their best to achieve this percentage. Some countries are making great efforts. In West Africa, Nigeria is a good example, as is Ghana.

Unfortunately, we have to recognize that in some of our countries, science and research are not seen as real pillars of development. French- and Portuguese-speaking countries are lagging behind but we have to keep up the pressure so that research eventually becomes a real pillar of development because this is not just the responsibility of the regional economic communities, but of the entire academic and scientific community to show that they are not just protesters, and to support what the regional economic communities are doing.

Ba and Tidjani Alou: Specifically, how do you see academics becoming advocates for research and research funding? In other words, you mentioned competing priorities in terms of security, agriculture, health, economics, politics and so on. At Global Africa, we deeply believe that research is precisely the transdisciplinary field that must inform all sectors. Has your department succeeded in positioning research as a necessity and an asset for all sectors, and from this point of view, in making it an imperative, somewhat along the lines of gender mainstreaming?

Professor Maga: It's not easy. We have done this kind of advocacy but it hasn't borne fruit so far. I remember that in 2019, one of our commissioners who was also an academic, proposed that we take Nigeria as a model and set up a Trust Fund financed from oil. It could have financed the education system but also scientific research. At the same time, it would have enabled us to broaden our mission and build, for example, laboratories or research centers to ensure cooperation of the highest caliber between researchers in the region. This idea, unfortunately, never went through because within the framework of the community levy, countries refused to include oil. Until recently, despite the Dangote refinery, Nigeria exported its crude oil while importing refined products. Nigeria refused because the quantities it imported were so large. On the other hand, this country had the intelligence to apply this model to its internal education system, taking a certain percentage of the oil products to feed its Trust Fund and equip all the universities, schools, laboratories, etc. This is why we have the impression that Nigeria's universities are exceptional; they are large with very substantial resources. They're big with very substantial resources.

Ba and Tidjani Alou: What is the relationship between your department and the business sector? How are researchers' discoveries put to good use? How is this research translated and transformed in the private sector?

Professor Maga: We work rather well with the private sector. I told you about the Fari where the private sector is involved with a panel dedicated precisely to questions of relations between research and the private sector but in addition, our mobility grant program has an internship component for technical education and vocational training. It should also be pointed out that other departments do

a considerable amount of work with the private sector in the field of training. In fact, ECOWAS has just signed agribusiness financing agreements with a number of private and public training centers for capacity-building in member states. The budget is a modest one million dollars, but it's just the beginning.

On the other hand, we have not yet begun to popularize the innovators' products with the general public or industrialists, as this is basically not our role. It's up to each innovator, award-winning or not, to ensure that their innovation is protected, whether by the African Intellectual Property Organization («AIPO») or the World Intellectual Property Organization («WIPO»). Then, it's up to the innovator to demonstrate the effectiveness of his or her discovery at various forums to attract industrialists and potential investors.

Ba and Tidjani Alou: Support for innovators, whether at national or community level, is very limited and the weight on innovators is very heavy: legal, economic, communication, in addition to the scientific work... Let's move on to the question of endogenous knowledge. In promoting science, culture and education, do you also value non-academic African knowledge?

Professor Maga: Indeed, take the pharmacopoeia for example. A few years ago, our West African Health Organization (WAHO) published a reference list of the region's medicinal plants which all researchers can use in their work. As part of the Commission's research and innovation support program (PARI), we have asked all consortia wishing to apply in this particular field to refer to the WAHO reference list and see how they can use the plants that exist in our region to come up with something innovative.

Ba and Tidjani Alou: Indeed, pharmacopoeia and traditional medicine are of primary interest, but in Africa we have many other fields in which to draw on endogenous knowledge. For example, farmers' knowledge about protecting biodiversity and ecosystems and about climate change. Is anthropology of environmental and climatic knowledge an important area of research for you?

Professor Maga: Perhaps not at the level of our department. However, other departments or divisions are interested in these issues, such as the Department of Agriculture and the Environment. I know that at the level of agriculture, they are promoting land reclamation, they have worked closely with farmers in the region as part of the West African Agricultural Policy (WAP), and our colleagues have relied on local knowledge to store rainwater.

As far as our department is concerned, we're moving towards this kind of approach, valuing local knowledge. Our new commissioner is a sociologist, so the social sciences will naturally be given greater consideration in the revision of future policies. Science and technology policies will be reviewed, as will cultural policies. All these dimensions, hitherto more or less neglected, will now be taken into account.

Ba and Tidjani Alou: you talked about the three linguistic groups, and we all know that the language of science and international cooperation is English. How do you ensure that science also exists in French, Portuguese and African languages?

Professor Maga: We're living in an era of English-language hegemony. To be in the A-ranked journals, we are almost all compelled to write in English However, our role is not to push people to produce in other languages or to encourage French speakers to do better. We cannot force a researcher to publish in a particular journal but we can encourage multilingualism and ensure that the

other languages of the community are well represented - which is why all three languages or at least two, are used at our meetings. Our mission is more about regional cooperation. We carried out a bibliometric study[3] with the AU's African Observatory on Science, Technology and Innovation (Aosti), based in Malabo, and we noticed that West African researchers wrote their articles more with colleagues in former metropolises than in a South-South cooperation framework. This is a real concern for us. It was on the basis of this study that we decided to set up the West African Academy of Sciences. The study has been completed, and we are now in the validation process, with its share of statutory meetings with Parliament, the Council of Ministers and the summit of Heads of States.

The second thing is that, as part of the mobility grant, our aim is to bring English-speakers back to the French-speaking area, and vice versa. This enables English and Portuguese speakers to produce their thesis articles in French, as recommended by certain laboratories and conversely, French speakers in English-speaking areas have all had to write their articles in English.

Ba and Tidjani Alou: Just as the language issue is critical, so is that of publishing and disseminating African research. Almost everything is done outside the continent. African university presses, for example, are slowing down and private publishers are disappearing at an alarming rate. What role can ECOWAS play?

Professor Maga: You're absolutely right. In fact, several African publishers have approached us for partnerships, notably for the publication of school textbooks but unfortunately this has not materialized. In fact, we have very little interest in publishing, with the exception of documents on regional policies, studies, the annual reports of the President of the Commission, sectorial reports, and so on.

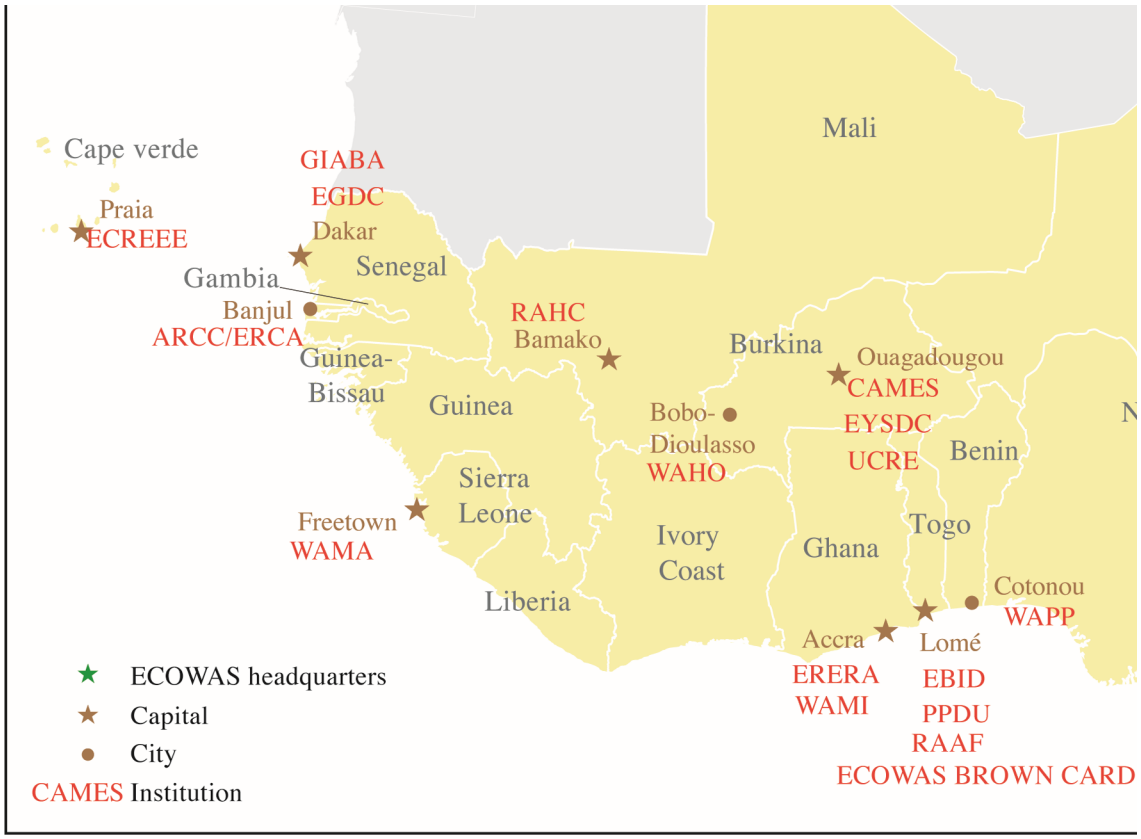
Ba and Tidjani Alou: Among the continent's economic communities, ECOWAS is often seen as a model in terms of the movement of people and goods. The world of research is also a world of mobility. What role has ECOWAS played in this process to ensure that, in the world of research, the ECOWAS of peoples is not just a concept?

Professor Maga: As part of the ECOWAS mobility grant program known as the ECOWAS Nnamdi Azikiwe Academic Mobility Scheme (Enaams), we have encouraged Masters and PhD students to pursue their studies in a language zone other than their own; similarly, in collaboration with the Association of African Universities (AAU), we have promoted the mobility of many academic staff from the region and the diaspora. Today, one of Enaams' sub-components dedicated to internships for young professionals enables graduates to serve in the country of their choice for one year. This type of opportunity is also available with the Youth and Sports Center and the West African Health Organization (WAHO).

Ba and Tidjani Alou: What cooperation with the Réseau pour l'Excellence de l'Enseignement Supérieur en Afrique de l'Ouest (Reesao) and Cames, among others, serves excellence in training and research?

Professor Maga: Reesao and Cames but not the only ones, have been involved in many of our activities such as the development of our science, technology and innovation policy and its action plan, the development of the WAHO regional reference system for medical studies, and that of the Commission on the equivalence of degrees and the harmonization of education systems and so on.

3 African Observatory on Science, Technology and Innovation. https://au.int/fr/node/24401



ARCC/ERCA: Regional Competition Authority of ECOWAS ; EBID: ECOWAS Bank for Investment and Devel
Insurance system in West Africa that allows drivers to travel across member countries with valid third-party insura
Renewable Energy and Energy Efficiency ; EGDC: ECOWAS Gender Development Centre ; ERERA: ECOWAS Reg
(ERERA) ; EYSDC: ECOWAS Youth and Sports Development Centre ; GIABA: Inter-Governmental Action Grou
Africa ; PPDU: ECOWAS infrastructure Projects Preparation and Development Unit ; RAAF: Regional A
RAHC: Regional Animal Health Centre ; UCRE: Water Resources Coordination Unit ; WAHO: West African Health
Monetary Agency ; WAMI: West African Monetary Institute ; WAPP: West African Power Pool.

Headquarters of ECOWAS institutions



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°12.

L'activisme social africain et la montée du néo panafricanisme

Un regard sur le sommet de l'Upec

Bamba Ndiaye
Professeur d'études africaines Oxford College | Emory University et professeur principal à l'Institut d'études africaines d'Emory University, Atlanta, USA
candiay@emory.edu

Résumé

Le lundi 23 juillet 2018, la capitale sénégalaise a accueilli la première Université populaire de l'engagement citoyen (Upec). Ce sommet panafricain des mouvements sociaux a été organisé sous les auspices des mouvements « Y'en a marre », Projet South, Filimbi, et Lucha, entre autres. Au total, cinquante-cinq mouvements sociaux de trente pays d'Afrique et ses diasporas ont participé au sommet qui a assuré le lancement du réseau Afrikki*. Cet article montre que « Y'en a marre » et des mouvements similaires sont le fer de lance du « renouveau » du panafricanisme entré dans une nouvelle phase que j'appelle « néo panafricanisme ». À cet égard, l'Afrique francophone peut être considérée comme l'épicentre du panafricanisme au XXIe siècle, en ce sens qu'il permet aux activistes de lutter collectivement pour une bonne gouvernance, contre les processus néo-coloniaux, et de construire une nouvelle coopération transatlantique.

Mots-clés

Upec, néo panafricanisme, Afrikki, Francophone Africa, panafricanisme, activisme

* https://afrikki.org

How to cite this paper:
Ndiaye, B., (2023). L'activisme social africain et la montée du néo panafricanisme. Un regard sur le sommet de l'Upec. *Global Africa, (3)*, pp. 251-267.
https://doi.org/10.57832/mxne-kx46

Received: October 12, 2022
Accepted: October 26, 2022
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Introduction

Le lundi 23 juillet 2018, la capitale sénégalaise a accueilli la première Université populaire de l'engagement citoyen (Upec), un sommet panafricain des mouvements sociaux sous l'égide des mouvements « Y'en a marre », Projet Sud, Filimbi et Lucha, entre autres. Ce rassemblement s'inscrivait dans la perspective d'événements panafricains similaires qui ont eu lieu dans d'autres pays africains, à savoir le 60e anniversaire de la conférence panafricaine des peuples et le 8e congrès panafricain organisés respectivement en 2018 et 2015 au Ghana. Au total, cinquante-cinq mouvements sociaux de trente pays étaient représentés à Dakar. Comme le déclare Fadel Barro (2018), membre du comité d'organisation : « L'Upec [...] a rassemblé des Africains divisés par la colonisation, les religions et les barrières ethniques. Anglophones, francophones, arabophones et lusophones ont interagi en utilisant le langage commun de l'espoir. » Les activistes noirs du continent et de la diaspora ont pu transcender l'environnement politique actuel qui les empêchait de faire progresser le mouvement panafricain (Barro, 2018).

Les origines de ce rassemblement historique remontent à deux ans, sur l'île de Gorée, lorsque « Y'en a marre » a mobilisé des militants du Burkina Faso, du Cameroun, de la Côte d'Ivoire, du Congo-Brazzaville, du Tchad, de la République démocratique du Congo (RDC), de la Gambie, de Madagascar et du Sénégal pour discuter de l'état de l'activisme social africain, en mettant l'accent sur les défis, les solutions et les revendications. L'une des principales réalisations de ce rassemblement a été la création d'une plateforme panafricaine pour les mouvements sociaux appelée « Afrikki », qui a été officiellement lancée à la fin du sommet de l'Upec. Une autre initiative clé a été la création d'une structure qui protège et accueille les activistes africains menacés par les forces politiques nationales. Comme le déclare Barro (2018), l'objectif de ce réseau transnational est de « permettre aux activistes sociaux de faire avancer la cause et le discours panafricains et de permettre aux mouvements sociaux de traiter des questions qui ne sont pas seulement nationales, mais qui affectent également le continent dans son ensemble »[1]. Nous soutenons que l'organisation de l'Upec et la création du réseau Afrikki représentent un tournant dans l'histoire de l'activisme social africain moderne[2] et un jalon important dans ce que nous appelons le néo panafricanisme[3]. Le néo panafricanisme, que nous présentons comme la phase la plus récente du panafricanisme, est dirigé par de jeunes activistes sociaux originaires pour la plupart d'Afrique francophone plutôt que par des politiciens, des institutions politiques ou des élites formées en Occident. Ces activistes

1 Afrikki cherche également à : 1) encourager la solidarité entre tous les mouvements sociaux des différents pays africains ; 2) favoriser la prise de conscience civique en Afrique et renforcer l'image des mouvements sociaux africains à travers divers mécanismes ; 3) consolider le plaidoyer et le renforcement des capacités des mouvements sociaux à travers la mobilisation des ressources et le partage des stratégies ; et 4) mettre en place des mécanismes de financement pour l'autonomie financière et soutenir les activistes africains en danger.

2 Il est important de noter que dans le contexte de l'Upec et d'Afrikki, le terme « activisme social africain » constitue un effort panafricain par essence. Par conséquent, les termes « activisme social africain » et « activisme social panafricain » sont interchangeables.

3 Le terme « Néo panafricanisme » se distingue ici du concept de « Néo-panafricanisme » qui correspond, comme le note Russell Rickford, à la période située entre 1969 et 1972, lorsque le nationalisme noir aux États-Unis a relancé la notion de panafricanisme en tant que principe nationaliste directeur à la suite de la démobilisation des Black Panthers et du mouvement Black Power. Le néo panafricanisme (orthographié différemment), tel qu'il est développé dans cet article, trouve ses racines en Afrique de l'Ouest francophone et fait référence à un processus continu qui a débuté au cours de la deuxième décennie du millénaire actuel avec la prolifération de mouvements de jeunes insurgés en Afrique Francophone.

 https://doi.org/10.57832/mxne-kx46

néo panafricains inscrivent leur lutte dans un cadre panafricain revisité et cherchent à décoloniser les relations de l'Afrique avec l'Occident, à perpétuer les transitions démocratiques à travers le continent et à reconstruire de solides relations avec les communautés noires à l'échelle mondiale[4].

Dans cet article, nous tentons de répondre à plusieurs questions : qu'est-ce que le néo panafricanisme ? En quoi diffère-t-il des expressions antérieures du panafricanisme ? Qui sont les principaux acteurs ? En quoi l'Upec et Afrikki marquent-ils un tournant dans l'activisme social panafricain ? Et enfin, pourquoi considérons-nous l'Afrique francophone comme la force motrice du néo panafricanisme ? Pour répondre à ces questions, je soutiens que « Y'en marre » et d'autres mouvements activistes similaires sont actuellement le fer de lance du néo panafricanisme, en tant que nouvelle phase du panafricanisme. À cet égard, l'Afrique francophone est devenue l'épicentre du panafricanisme du XXIe siècle, permettant aux activistes d'exercer une pression collective pour la bonne gouvernance, de lutter contre les processus néo-coloniaux et de construire une nouvelle coopération transatlantique. Ce faisant, ces militants reconnaissent les efforts des générations précédentes de panafricanistes qui continuent d'être une source d'inspiration pour leurs pratiques politiques contestataires (Dimé et al., 2022).

En plus de son engagement politique, l'activisme néo-panafricain est centré sur des questions mondiales critiques telles que la politique environnementale – avec un accent sur les écologies noires –, l'exploitation étrangère des ressources naturelles, la souveraineté monétaire (en particulier la fin du franc CFA), la violence sexuelle et sexiste, et le rapatriement des artefacts africains volés. De même, la mobilité internationale, la brutalité policière et le rejet des héritages coloniaux sont tout aussi importants pour le programme néo panafricain[5] (Actes de l'Upec, 2018). Comme le déclarent les délégués présents à l'Upec :

> Les mouvements sociaux Africains et des diasporas africaines soutiennent que les frontières et les langues héritées de la colonisation ne doivent plus diviser les Africains. Ils s'engagent à militer sans ménagement pour l'abolition de tous les obstacles à la libre circulation des Africains sur leur propre continent, […] Les mouvements sociaux d'Afrique et de ses diasporas reconnaissent la place primordiale de la Femme africaine dans l'essor de l'Afrique tout au long de l'histoire. En même temps, la femme est aujourd'hui, encore l'objet de discriminations et d'atrocités de toutes sortes, y compris de violences sexuelles et sexistes. Les mouvements sociaux Africains condamnent toutes ces discriminations et ces cruautés. (Afrikki, 2018).

Cet extrait de la Déclaration de Dakar fait écho aux intérêts renouvelés dans la défense de la souveraineté, de la mobilité et des droits humains des Noirs par une jeune génération afro-optimiste qui engage le panafricanisme avec plus d'inclusivité.

Dans cet article, nous définissons et contextualisons d'abord le néo panafricanisme comme une continuation des engagements antérieurs (XXe siècle) avec le concept et le mouvement panafricain. Ensuite nous examinons l'implication de « Y'en

4 La « relation décolonisatrice avec l'Afrique » fait référence au désir des activistes africains de lutter contre le néocolonialisme sur le continent, qu'il s'agisse d'interventions militaires étrangères, de l'utilisation d'une monnaie et de symboles coloniaux ou des relations paternalistes entre l'Afrique et les pays du Nord.

5 La lutte contre les héritages coloniaux passe par le changement de nom des rues qui portent le nom des colonisateurs et le retrait des statues des anciens colonisateurs, comme celle de Faidherbe dans le centre-ville de Saint-Louis du Sénégal. Ils y sont parvenus.

a marre » et des activistes africains contemporains dans la montée du néo panafricanisme, en se focalisant particulièrement sur l'organisation de l'Upec, où les activistes noirs ont symboliquement inauguré une nouvelle ère et un nouveau programme pour le panafricanisme du XXIe siècle. Enfin, l'article interroge trois tendances qui ont émergé à la suite du sommet de l'Upec de 2018 et leur impact potentiel sur l'avenir du néo panafricanisme.

Cette étude s'appuie sur un cadre théorique panafricaniste. Elle a nécessité un travail de terrain mené au Sénégal (entre 2017 et 2021) et à Atlanta (2022-2023). La douzaine d'entretiens menés a été notre principal moyen de collecte de données, mais nous avons également été impliqués dans les rassemblements de l'Upec en 2018 et en 2020. Nos relations étroites avec le mouvement « Y'en a marre » nous ont permis de développer un réseau qui nous a facilité l'accès aux activistes sociaux du Sénégal, de la RDC, du Burkina Faso, de Madagascar, de la Gambie, du Kenya, du Soudan, du Tchad et des États-Unis. En outre, nous avons examiné les présentations enregistrées des participants aux sommets afin de comprendre leurs conceptions de l'activisme social et du panafricanisme. Les entretiens ont confirmé que les jeunes Africains développent un « nouvel esprit panafricain » facilité par la technologie numérique. Cette étude s'inspire aussi des interventions, discours et déclarations prononcés lors des sommets de l'Upec, ainsi que des archives du mouvement « Y'en a marre ». Enfin, l'article examine la vaste littérature sur le panafricanisme qui ignore traditionnellement la contribution des activistes francophones dans les analyses historiques et discursives du panafricanisme, et néglige la relation entre les Noirs de la diaspora et les Africains francophones dans leur lutte pour la liberté et la dignité[6] (M'Baye, 2017).

Le concept du panafricanisme revisité

En tant que mouvement et idéologie, le panafricanisme a fait l'objet d'études approfondies et minutieuses de la part d'universitaires et de praticiens de diverses disciplines et origines[7]. Kwame Anthony Appiah et Henry Louis Gates (2003, p. 1 484) le définissent comme suit :

> [Un] large éventail d'idéologies engagées dans un projet politique ou culturel commun pour les Africains et les personnes de descendance africaine. Dans sa version la plus simple, le panafricanisme est le projet politique appelant à l'unification de tous les Africains en un seul État africain dans lequel les membres de la diaspora africaine pourraient retourner. Dans ses formes plus vagues et plus culturelles, le panafricanisme a poursuivi des projets littéraires et artistiques qui rassemblent les populations d'Afrique et de sa diaspora.

Le panafricanisme est donc un mouvement politique qui réunifie les Africains et les peuples de la diaspora. Dans un numéro spécial de *AU Echo* (Union africaine, 2013, p. 1) commémorant le vingtième sommet de l'organisation, l'Union africaine (UA) présente le panafricanisme comme suit :

6 Selon Rupert Emerson, cette périphérisation de l'Afrique francophone est en partie due au fait que de nombreux dirigeants africains francophones se sont identifiés à la politique coloniale assimilationniste et ont perdu de vue l'urgence de l'autonomie et de l'autodétermination des nations africaines. Il affirme également que de nombreux dirigeants africains francophones ont dénigré les idées panafricaines, car leurs partisans « ressemblaient » à des radicaux prônant l'indépendance totale vis-à-vis de la métropole. En outre, les divergences entre W.E.B. Du Bois et les membres francophones de l'Association panafricaine ont failli conduire à l'annulation du congrès panafricain de 1923. Ces divergences ont perduré tout au long des décennies et ont entraîné une prépondérance de l'anglophone dans le mouvement panafricain du xxe siècle.

7 Voir : Padmore, 1958 ; Geiss, 1965 ; 1974 ; Mazrui, 1977 ; Esedebe, 1982 ; Hoskins et Nantambu, 1987 ; Sherwood, 2011 ; Rickford, 2016 ; Adi, 2013 ; 2018 ; Clark et al., 2018 ; Kounou, 2007.

> Une idéologie et un mouvement qui encouragent la solidarité entre les Africains du monde entier. Elle repose sur la conviction que l'unité est vitale pour le progrès économique, social et politique et vise à unifier et à promouvoir les personnes de descendance africaine. L'idéologie affirme que les destins de tous les peuples et pays africains sont liés. Fondamentalement, le panafricanisme est la conviction que les peuples africains, tant sur le continent que dans la diaspora, partagent non seulement une histoire commune, mais aussi un destin commun.

Le panafricanisme vise donc à promouvoir la formation d'un bloc uni pour le progrès et la prospérité des personnes de descendance africaine, peu importe leur situation géographique. Il invoque également l'idée d'une conscience panafricaine qui continue à se manifester au sein des communautés diasporiques (Frehiwot et al., 2022). Plus important encore, il reconnaît le lien dialectique qui existe entre les luttes des personnes de descendance africaine, et la nécessité de se coordonner contre l'oppression. Alors que l'historiographie du panafricanisme s'est souvent concentrée sur ses dirigeants, l'UA a adopté depuis 2013 une définition du panafricanisme qui inclut les engagements gouvernementaux et populaires (Adi, 2018, p. 1). Cela peut être considéré comme une tentative de se défaire de l'élitisme[8] qui a entouré l'histoire du mouvement. Cela est d'autant plus important que la prolifération des mouvements de jeunesse antisystème à travers l'Afrique a récemment donné un second souffle au panafricanisme.

En dépit d'un vaste intérêt pour l'histoire du panafricanisme et d'un riche corpus de recherches sur les événements marquants qui ont transformé le mouvement, les chercheurs ont tendance à écarter la contribution de l'Afrique francophone dans leurs analyses, alors qu'ils accordent une place prépondérante aux contributions anglophones. En 1962 déjà, Georges Shepperson (1962, pp. 354-355) avait noté que « la participation de l'Afrique francophone au mouvement panafricain semble avoir été négligée de 1921 à 1945 ». De même, Rupert Emerson (1962, p. 12) a suggéré, la même année, que les anglophones « ont eu tendance à monopoliser à la fois le terme "panafricanisme" et les mouvements et congrès qui lui sont associés ». Plus récemment, les travaux de Giula Bonacci (2022), Annette Joseph-Gabrielle (2020) et Babacar M'Baye (2009) affirment qu'il existe un ostracisme « systémique » du monde francophone (en particulier des femmes francophones) dans le panafricanisme et la lutte pour la liberté du XX^{e} siècle (Rabaka et al., 2020). La marginalisation de l'Afrique francophone est également une conséquence de l'identification traditionnelle des dirigeants africains francophones avec la politique coloniale assimilationniste, perdant ainsi de vue l'urgence de l'autonomie et de l'autodétermination des États africains (Emerson, 1962). Comme l'affirme Rupert Emerson, nombre de ces dirigeants dénigraient les idées panafricaines, car leurs partisans étaient susceptibles d'être des radicaux prônant l'indépendance totale vis-à-vis de la métropole. En outre, les divergences sur le plan organisationnel entre W.E.B Du Bois et les membres francophones de l'association panafricaine représentés par Isaac Béton, alors secrétaire général de l'association, qui ont failli conduire à l'annulation du congrès panafricain de 1923, n'ont pas facilité l'accueil des leaders francophones dans le monde anglophone. Pourtant, la vitalité actuelle de l'activisme social en Afrique francophone contribue à recentrer l'engagement francophone dans l'histoire du panafricanisme. Cela est particulièrement vrai au XXI^{e} siècle avec l'émergence de ce que nous appelons « le néo panafricanisme ».

8 Pendant longtemps, le panafricanisme en tant que mouvement a été dirigé et défini par des personnes très instruites qui ont convoqué les congrès et les conférences panafricains. Après le mouvement d'indépendance, ce sont les acteurs politiques qui ont joué le rôle le plus important dans le mouvement et l'idéologie. Toutefois, au XXI^{e} siècle, les militants et les initiatives communautaires constituent la locomotive du panafricanisme.

Le néo panafricanisme peut être défini comme la manifestation, au XXIe siècle, des idéaux panafricains par le biais d'actions de masse populaires et de proximité, dans le but de favoriser et de raviver l'unité transatlantique des Africains et des Noirs de la diaspora, tout en luttant contre les processus néo-coloniaux et en instaurant des transitions démocratiques et une bonne gouvernance à l'échelle du continent. Le concept désigne également une période d'« hyperactivisme » sur le continent africain. À cet égard, les mouvements sociaux africains ont reconnu la nécessité d'exister au sein d'un réseau transnational d'activistes qui leur offre une protection, des orientations tactiques et un cadre idéologique. Le néo panafricanisme peut donc être considéré comme un cadre dans lequel s'inscrit l'activisme africain moderne. En d'autres termes, l'essor de nouveaux mouvements sociaux africains est en partie favorisé par le sentiment renouvelé d'une identité panafricaine partagée, exprimée à travers des « cadres de contestation analogues[9] ». Lors des sommets de l'Upec de 2018 et 2020, le terme « panafricanisme » est resté le leitmotiv des rassemblements et les échanges ont montré qu'un nombre important de mouvements sociaux, réunis au sein du réseau Afrikki, opèrent à partir d'une compréhension renouvelée du panafricanisme qui renforce le pouvoir des militants et encourage les collaborations au niveau local, par opposition aux initiatives institutionnelles supervisées par l'élite. Ainsi, Coumba Touré (2018), co-coordinatrice du mouvement Africans Rising for Unity, Peace, Justice and Dignity, a insisté sur le fait que des entités comme Afrikki sont :

> [P]lus qu'un réseau. Nous créons, dit-elle, un mouvement pour nous soutenir les uns les autres. Nous pouvons mener des luttes séparées dans nos zones géographiques respectives, mais la seule façon d'être forts, c'est d'être ensemble. Un mouvement doit également être multiforme ; la lutte pour la démocratie électorale n'est qu'un exemple parmi d'autres démocraties. Quand nous disons mouvement, nous pensons au mouvement environnemental, au mouvement féministe, etc., et tous ces mouvements doivent se connecter.

Comme le suggère Touré, le concept et la pratique du néo panafricanisme décentrent le mouvement panafricain qui, à l'exception de mouvements tels que l'Universal Negro Improvement Association and African Communities League, a toujours été détourné par les élites. Inviter des pêcheurs, des artistes hip-hop et des commerçants à participer aux sommets de l'Upec montre son engagement à décomplexer le panafricanisme et à placer au centre les questions socio-économiques et politiques qui contribuent à la perpétuation de l'oppression des masses.

En outre, à mesure que les mouvements sociaux fusionnent pour former des entités panafricaines efficaces telles qu'Afrikki, leurs voix s'amplifient. Afrikki fournit donc une plateforme pour une « transnationalisation » du mouvement à travers des actions directes telles que la marche simultanée contre la monnaie franc CFA qui a eu lieu dans de nombreuses villes d'Afrique francophone en 2014. En outre, de nombreux mouvements sociaux se font l'écho des revendications de leurs homologues par le biais des médias sociaux (Ndiaye, 2021). Toutefois, cette « panafricanisation » des mouvements nationaux reste menacée par les abus systémiques et cumulés des gouvernements et par la répression d'activistes, déterminés à construire une nouvelle Afrique.

9 Le concept de « cadres de contestation analogues » fait ici référence au fait que les mouvements sociaux africains contemporains partagent des méthodes de protestation efficaces et des formes de contrôle populaire de l'action gouvernementale. Par exemple, en 2015, le Balai citoyen a lancé la campagne « Je vote, je reste » pour garantir une élection présidentielle saine et transparente. La même campagne a été reproduite un an plus tard au Congo, lorsque des activistes sociaux locaux ont encouragé un contrôle populaire du processus de comptage des votes.

Le néo panafricanisme repose sur une base philosophique solide. Ses leaders sont pour la plupart de jeunes activistes qui cherchent à engager les masses dans un concept afro-utopique d'autoréinvention et d'autodétermination que Felwine Sarr, participant à l'Upec, appelle « Afrotopia ». Sarr, l'un des co-auteurs de la Déclaration de Dakar (Afrikki, 2018), a présenté un document sur l'afrotopia en tant que projet civilisationnel et politique. Après avoir vanté l'impact positif des mouvements sociaux dans la redéfinition des espaces politiques africains, Sarr (2018) déclare :

> La deuxième étape que les mouvements sociaux doivent franchir est celle de l'articulation du projet politique, et pour cela, il est nécessaire d'oeuvrer avec les intellectuels, les artistes, et toutes les forces vives du Continent à la définition de ce projet. Cette rencontre [Upec] en est une prémisse.

Le raisonnement de Sarr a trouvé un écho auprès des activistes qui ont utilisé son concept d'afrotopia comme l'un des principes directeurs de l'Upec et de l'activisme panafricain contemporain. Emery Wright, directeur exécutif du Projet Sud et coorganisateur de l'UPEC, fait écho à la conclusion de M. Sarr dans une interview :

> L'un des principaux impacts de l'UPEC a été de commencer à imaginer, avec certains des principaux praticiens de ce que j'appelle la gouvernance des mouvements sociaux du 21e siècle, ce que cela pourrait signifier de voir non seulement ces mouvements sociaux continuer à gagner en puissance et en maturité en réimaginant la société civile, et en réimaginant réellement la société à partir de la base, mais aussi de mener cette réflexion dans le cadre d'une collaboration continentale et panafricaine en même temps. L'Upec a donc franchi une barrière qui existait auparavant et a fourni cette nouvelle façon d'opérer au sein des mouvements sociaux et a réuni des mouvements sociaux similaires et une conscience similaire qui existe sur tout le continent africain pour partager leurs idées et leurs pratiques. C'est ainsi qu'un nouvel esprit de panafricanisme s'est développé. Ce nouvel esprit panafricain fait partie de notre responsabilité. L'UPEC est le point de départ de ce processus. (entretien avec Emery Wright, janvier 2023).

Si Wright insiste sur le fait que le sommet de l'Upec est le « point de départ d'un nouvel esprit panafricain », un concept popularisé par les activistes de la Lucha en RDC, il rappelle également l'idée de réinventer les sociétés par le biais d'actions collectives des mouvements sociaux. De manière convergente, cette réinvention sociétale signifie pour Sarr une invitation pour les activistes à construire un nouveau projet panafricain ancré dans une vision afro-utopique.

L'afrotopia est pour Felwine Sarr (2016, entretien avec la librairie Mollat) « une utopie active, une tentative de réfléchir et de se projeter vers l'avenir et de donner du sens à une aventure civilisationnelle, humaine et sociétale qui a mis l'Africain au centre de son projet ». Ce concept est cohérent avec l'argument selon lequel le continent africain fonctionne sous les directives et les injonctions des pays du Nord et des institutions contrôlées par l'Occident, comme la Banque mondiale ou le Fonds monétaire international (FMI) qui tendent à concevoir et à imposer des politiques enracinées dans une conception du développement et du progrès fondée sur la matrice coloniale du pouvoir. De nombreux pays africains n'ont que peu, voire pas du tout, leur mot à dire dans la conception de leur avenir. Par conséquent, Sarr soutient que les Africains doivent collectivement repenser l'avenir du continent sans influence extérieure ni concepts occidentaux de développement et de civilisation. En d'autres termes, les Africains doivent repenser

leur développement et ne pas s'enfermer dans la dichotomie afro-pessimisme et afro-optimisme, étant donné qu'il existe une multitude de possibilités entre les deux.

C'est ce travail de re-conceptualisation et « d'utopie active » que les jeunes activistes africains entreprennent de faire dans le cadre d'initiatives panafricaines communautaires. Dans le contexte néo panafricain, la notion d'afro-utopie transcende l'imagination abstraite de la « société africaine idéale » débarrassée de ses caractéristiques politiques actuelles pour englober les changements de régime pacifiques, la bonne gouvernance, l'amélioration des conditions de vie des femmes, le bien-être des jeunes et la protection de l'environnement. Ce faisant, les militants adoptent une démarche que l'on peut qualifier d'« activisme préventif », c'est-à-dire qu'ils protestent pour prévenir les excès autocratiques avant même qu'ils ne surviennent. Cela a été le cas dans des pays africains francophones tels que la Guinée, la RDC et la Côte d'Ivoire. Sentant que le régime en place pourrait tenter de modifier la constitution à des fins purement personnelles et politiques, les activistes sont descendus dans la rue pour protester contre toute tentative de modification de la constitution. Les activistes ont également recours à ce qu'il conviendrait d'appeler l'« activisme correctif ou curatif », une forme d'engagement civique contestataire qui tente de corriger les dommages causés par des actions et des politiques gouvernementales illégitimes et illégales. Il s'agit par exemple des activités de protestation organisées par Aar Li Nu Bokk, Sunu pétrole, un réseau d'organisations de la société civile sénégalaise formé en 2019 qui comprend « Y'en a marre », Frapp, Nittu Dëgg parmi d'autres mouvements, pour appeler à la transparence et à la renégociation des contrats pétroliers et gaziers signés par le gouvernement sénégalais. Ces organisations jugent injustes les contrats d'exploration et d'exploitation du gaz naturel que le gouvernement de Macky Sall a signés avec des sociétés étrangères telles que Total Energies. Elles ont également dénoncé un accord scandaleux révélé par la BBC en 2019 entre Aliou Sall, frère du président Sall, et Frank Timis, un homme d'affaires controversé[10]. La notion d'activisme correctif ou curatif englobe également les activités de protestation telles que celles menées par le Balai citoyen au Burkina Faso, qui a renversé le président Blaise Compaoré à la suite de sa modification unilatérale de la constitution pour rester au pouvoir.

En fin de compte, comme l'ont déclaré un certain nombre d'activistes africains dans l'« Azimio la Dakar[11] » de juillet 2018, « l'émergence de mouvements sociaux en Afrique et dans les diasporas africaines participe de la prise de conscience qu'il faut un changement radical de paradigmes politique, économique et social porté par les Africains eux-mêmes, avec pour socle leur propre histoire et de leurs cultures ». En d'autres termes, « il s'agit de réinventer, à l'échelle panafricaine, une utopie commune et de nous engager, résolument et solidairement à parachever la lutte pour la libération de l'Afrique, entamée par les générations précédentes ». (Azimiyo La Dakar, 2018). Ces affirmations confirment la centralité des paradigmes culturels africains dans l'activisme social contemporain et la continuité de la lutte des générations passées.

10 *Sénégal, un scandale à 10 milliards de dollars*. BBC report. https://www.youtube.com/watch?v=wqwmxR_QTY8

11 L'« Azimio la Dakar » est la déclaration finale que les activistes africains et diasporiques ont publiée lors du premier sommet panafricain des mouvements sociaux qui s'est tenu à Dakar, au Sénégal, en juillet 2018. Le document a été rédigé par l'activiste Fadel Barro de « Y'en a marre » et le romancier et économiste Felwine Sarr.

Néo panafricanisme et mobilisation de masse

La prolifération des actions populaires de masse ou « hyperactivisme », comme l'identifie Mampilly, a principalement caractérisé le néo panafricanisme en tant que phase évolutive distincte du panafricanisme. Ceci est particulièrement visible dans les pays d'Afrique francophone où d'importants changements sociopolitiques et économiques engendrent des affrontements prévisibles entre la classe politique et les masses, et entre jeunes activistes et forces néocoloniales[12]. L'Afrique de l'Ouest francophone fait l'objet d'une attention particulière depuis 2011, lorsque des mouvements de protestation généralisés ont déstabilisé le régime sénégalais (dirigé par le président Abdoulaye Wade) et renversé le régime Compaoré au Burkina Faso. Au Mali, des mouvements de protestation similaires, menés par l'imam Mahmoud Dicko du Mouvement du 5 juin, ont entraîné la chute du régime du président Ibrahim Boubacar Keïta en 2020. En Guinée, le Front national pour la défense de la constitution s'est engagé dans une confrontation de deux ans contre le troisième mandat du président Alpha Condé. La répression sanglante qui s'en est suivie a fait plus de 90 morts (AFP/VOA, 2020). Elle aboutit à la destitution de Condé en septembre 2021 par le Groupement des forces spéciales, une équipe militaire d'élite dirigée par le colonel Mamadi Doumbouya. En Côte d'Ivoire, un mouvement moins réussi s'est attaqué au président Alassane Ouattara qui a violé de manière flagrante l'ordre constitutionnel pour se présenter à un troisième mandat. Quelques années auparavant, des troubles avaient déstabilisé l'Afrique du Nord lorsqu'un jeune vendeur ambulant, Mohamed Bouazizi, s'était immolé par le feu pour protester contre la saisie de sa marchandise par les autorités municipales, déclenchant la révolution tunisienne et le « printemps arabe ». Cette nouvelle vague de politique contestataire peut également être « présentée comme l'ultime défi au capitalisme, un rejet de la démocratie libérale, un soulèvement de la "multitude", l'œuvre d'une jeunesse maîtrisant les médias sociaux ou une explosion de frustration des classes moyennes » (Branch & Mampilly, 2015). Mamdani (2011) décrit bien cette turbulence continentale lorsqu'il déclare : « Le souvenir de la place Tahrir nourrit les espoirs et alimente les craintes des gouvernements dans de nombreuses sociétés africaines. Un spectre hante l'Afrique et ses dirigeants. » Ainsi, l'année 2011 est devenue un catalyseur pour l'émergence d'actions populaires de masse à travers le continent africain, en particulier dans les régions francophones en lien avec les souvenirs de 1968.

L'hyperactivisme actuel en Afrique francophone constitue la résultante de deux enjeux majeurs : d'une part, les manœuvres antidémocratiques de régimes de plus en plus répressifs qui tentent de se maintenir au pouvoir à tout prix. Cela justifie le thème du deuxième sommet de l'Upec en 2020, intitulé « Poussée autocritique : L'action citoyenne en question ». Deuxièmement, les aspirations d'une génération décomplexée à repenser la relation de l'Afrique avec le Nord (en particulier la France) et l'héritage colonial. Le premier se caractérise principalement par le « syndrome de la troisième candidature » (similaire à ce que Lumumba-Kasongo (2007) appelle le « syndrome du troisième mandat ») ou le désir de violer/interpréter délibérément les ordres constitutionnels pour imposer un troisième mandat et parfois une monarchisation du pouvoir politique, par laquelle les

12 Les « forces néocoloniales » font référence à la dynamique Françafrique qui continue à définir les relations entre la France et ses anciennes colonies en Afrique. Il s'agit également de l'opposition au franc CFA, ainsi que des entreprises du Nord, et d'une poignée d'élites locales qui profitent des ressources naturelles africaines au détriment de la majorité. Il s'agit également des entités qui soutiennent les régimes autocratiques en Afrique, comme c'est le cas au Tchad.

chefs d'État sont remplacés de facto par leur progéniture, comme on l'a vu au Togo et, plus récemment, au Tchad. Ces phénomènes continuent de déstabiliser de nombreux pays et ont entraîné des dizaines de décès et d'emprisonnements arbitraires d'activistes et de manifestants, ce qui a suscité un mécontentement panafricain, une indignation et un soutien aux participants du mouvement, ainsi que des appels pressants à décoloniser les relations avec le Nord, en particulier avec la France.

Les jeunes générations d'Africains francophones, par exemple, ont récemment poussé leurs gouvernements à repenser profondément les termes de leurs liens économiques, politiques, militaires et culturels avec la France. Ils exigent une relation équitable dans laquelle la France n'exerce pas de contrôle sur le franc CFA et supprime le monopole des multinationales françaises dans certains secteurs économiques clés tels que les télécommunications, les industries extractives et les grandes surfaces. Ils plaident également pour le retrait des bases militaires françaises sur le continent. Ce fut le cas à Ouagadougou lorsque le 20 janvier 2023 des centaines de jeunes manifestants ont brandi des pancartes hostiles à la France telles que : « Armée française, dégage de chez nous ». Ce slogan constitue une position « anti-France » largement répandue en Afrique, que certains chercheurs et commentateurs politiques dénomment le « dégagisme » africain. Il s'agit d'un néologisme qui exprime un appel populaire pour que les militaires et les entreprises françaises quittent le continent (Premat, 2020 ; Rigg, 2022 ; Gassama, 2022). Si certains voient dans le « dégagisme » une forme corrosive de nationalisme, beaucoup considèrent qu'il s'agit d'une politique de reconquête de la souveraineté nationale bafouée par des décennies d'exploitation néocoloniale et de paternalisme français. Comme l'a déclaré Mohamed Sinon, à la tête du collectif des leaders panafricains, lors de la manifestation contre la présence militaire française à Ouagadougou : « Nous sommes ici pour exprimer notre soutien total et indéfectible au président Ibrahim Traoré et aux forces de défense et de sécurité engagées dans la lutte contre le terrorisme et la recherche de la souveraineté totale de notre pays. » (France 24, 2023). L'activiste burkinabé assimile la présence de l'armée française et des djihadistes à une invasion et à une violation de leur souveraineté nationale. En 2022, des revendications similaires ont été formulées par des manifestants maliens, brandissant des pancartes « Barkhane dégage », ce qui a entraîné le départ de la force « Barkhane » du Mali en août 2022[13] (AFP, 2022). Le mécontentement des manifestants burkinabés et maliens a également touché un petit groupe de manifestants mené par l'activiste congolais Emery Mwazulu Diyabanza, qui a tenté de retirer un totem du musée du quai Branly en 2020 en déclarant : « Nous le ramenons chez nous. » (Reucher, 2020).

L'acte de Diyabanza traduit le désir des jeunes générations d'Africains de réclamer le rapatriement des artefacts africains « volés » qui se trouvent dans les musées occidentaux (Sarr & Savoy, 2018). La restitution de ce patrimoine culturel africain est devenue une revendication panafricaine populaire. Activiste burkinabé et sankariste, Serge Bayala (2023) exprime l'engagement des challengers néo panafricains en ce sens lorsqu'il affirme : « Notre patrimoine historique, reflet de l'intelligence de nos ancêtres, a été volé, c'est un crime contre la science et

13 Au Mali, le gouvernement a fait appel à la milice russe Wagner pour la soutenir dans son opération visant à débarrasser le pays de la menace djihadiste. Au Burkina Faso, des manifestants avaient brandi le drapeau russe en signe de rapprochement avec le pays de Poutine. Si beaucoup approuvent les appels au départ de l'armée française dans les deux pays, ils mettent également en garde contre le rapprochement avec la Russie, l'objectif n'étant pas de remplacer une puissance militaire « douteuse » par une autre.

l'humanité… Nous avons donc fait de la restitution de notre patrimoine un combat. » En 2021, la France a rendu vingt-six œuvres d'art au Bénin après plusieurs années de demandes de restitution de la part du pays d'Afrique de l'Ouest, tandis que l'Allemagne et les États-Unis se sont également engagés à restituer des objets d'art africains à leur lieu d'origine. Conscients de l'importance de ces restitutions, les militants réunis à l'Upec « ont renforcé les appels lancés aux [musées] occidentaux pour qu'ils rapatrient des objets culturels inestimables ». (Gbadamosi, 2020). À l'inverse, ils ont appelé à protéger les intérêts économiques et financiers des consommateurs africains face au pouvoir des multinationales.

Dans le même ordre d'idées, plusieurs mouvements sociaux tels que « Y'en marre » et Balai citoyen ont organisé des manifestations nationales et en ligne contre l'entreprise française de télécommunications Orange pour ses prix élevés et la faible qualité de ses services. Des campagnes telles que #OrangeIstheNewMafia (au Cameroun), #BoycottonsOrangeSenegal (au Sénégal) et « Stop aux arnaques de Orange Mali » (au Mali) ont été suivies avec succès par les consommateurs qui ont forcé l'entreprise, dans certains cas, à réduire ses prix (Barma, 2018). Des appels à la mobilisation et des actions similaires ont été lancés par Lucha et d'autres mouvements sociaux congolais en 2019 pour obliger les compagnies téléphoniques à fournir une meilleure qualité de service et à baisser leurs prix. Les activistes ont déploré que les clients d'Orange en France paient moins que leurs homologues en Afrique, alors que ces derniers sont dans une situation économique plus précaire.

Ce sentiment d'une présence française envahissante est resté très palpable lors de l'Upec de 2018. Il était encore plus perceptible après la présentation de Nadia Tourqui (2018), une activiste des Comores dont l'exposé portait sur l'utilisation continue de la monnaie CFA et l'occupation de Mayotte par la France. Elle déclare :

> Je pense que dans tous nos pays, le terme "d'indépendance inachevé" est récurrent. Nous sommes indépendants, mais nous ne le sommes pas vraiment car il y a le CFA, car il y a une ingérence. Mais en plus de tout cela, il y a carrément une partie de notre territoire [Mayotte] qui est occupée par la France. Sur nos quatre îles, bien que nous soyons indépendants depuis le 6 juillet 1975, par un coup de passepasse juridique, la France a décidé de garder une île.

La déclaration de Tourqui incarne un malaise général concernant le contrôle de la monnaie CFA par la France et le maintien de sa domination politique et militaire sur le continent. Ce phénomène, que Floribert Endong qualifie de « francophobie » en tant qu'expression du panafricanisme en Afrique francophone, continue de favoriser une dénonciation néo-panafricaine des dirigeants africains francophones et du gouvernement français. Faisant écho aux sentiments de nombreux militants de l'Upec à l'égard de la France, Endong (2021, pp. 117-118) affirme :

> En effet, la domination politique, économique et militaire continue – mais non avouée – de la France dans ses anciennes colonies africaines a déclenché l'émergence de mouvements nationalistes clandestins et déclarés qui ont fondé leurs revendications sur la dénonciation de la France et l'agitation anti-française. Ainsi, dans de nombreux pays africains francophones, les signes perçus du néocolonialisme français – manifestés par la présence militaire française, les politiques économiques pro-françaises, la domination des multinationales françaises, la prédominance des monnaies coloniales (le franc CFA ou la

> Françafrique) et la prétendue alliance pernicieuse de la France avec des élites dirigeantes impopulaires, entre autres – ont alimenté des sentiments anti-français massifs dans divers pays africains francophones.[14]

Outre la domination économique et militaire de la France, Endong fait état de la connivence entre certains dirigeants africains et la France, un autre phénomène vigoureusement dénoncé par les activistes africains présents à l'Upec en 2018. L'activiste tchadien, Nadjo Kaina (2018) a déclaré :

> Comme pour nos amis du Burundi et du Congo, notre situation [au Tchad] est très compliquée, mais ici c'est avec la bénédiction de la France et de la communauté internationale qui accompagnent Déby. Ils vous disent clairement que les droits de l'Homme ne sont pas une priorité, aujourd'hui c'est la lutte contre le terrorisme. Déby peut donc faire ce qu'il veut.

Non seulement Kaina condamne la France pour avoir fermé les yeux sur les violations des droits de l'homme au Tchad, mais le soutien sans équivoque de l'ancienne métropole à la prise de contrôle du pouvoir politique par Mahamat Déby après la mort de son père, le président Idriss Déby, témoigne d'une « Françafrique » paternaliste. Cette dernière continue d'alimenter les protestations actuellement présentes dans toute l'Afrique francophone, faisant ainsi de la région l'épicentre du panafricanisme du XXIe siècle.

Quelles perspectives pour la gouvernance des mouvements sociaux africains ?

L'Upec a révélé trois tendances principalement caractéristiques des mouvements africains francophones : les progressistes, les veilleurs et les modérés. Ces tendances s'accordent sur la nécessité du panafricanisme comme principe directeur de l'activisme africain. Cependant, ils diffèrent sur la manière dont les activistes devraient contribuer au changement social.

Les « progressistes » estiment que les mouvements sociaux devraient se transformer en partis politiques. Ils comprennent que les postes électifs aux niveaux local et national sont essentiels à la réalisation de changements sociopolitiques profonds et défendent, par conséquent, l'importance de se présenter aux élections. Pour ces progressistes, un système entier jugé défectueux doit être remplacé par un nouveau. C'était principalement la position de l'activiste rappeur camerounais Gaston Abé, surnommé « Général Valséro », qui représentait Jeunes et Forts et Our Destiny, deux mouvements sociaux camerounais de premier plan. Il a publiquement rejeté l'idée selon laquelle les personnes engagées dans les mouvements sociaux devraient être « apolitiques », puisque le simple fait de participer à des mouvements sociaux devraient être « apolitiques », puisque le simple fait de participer à des mouvements sociaux est un acte politique. Par « apolitique », Valséro (Upec 2018) explique qu'il est paradoxal que de nombreux activistes africains soient prêts à combattre l'establishment politique pour apporter des changements sociaux, mais qu'ils restent en même temps réticents à assumer des fonctions électives. Il soutient que les activistes sociaux doivent s'éloigner du stade des revendications et se demander quel rôle ils peuvent jouer dans la recherche de solutions aux problèmes sociopolitiques.

14 Traduction de l'auteur

La position de Valséro et des progressistes contraste fortement avec celle du Balai Citoyen, qui considèrent que le rôle des militants africains est celui de sentinelles vis-à-vis du pouvoir politique, et non celui d'hommes politiques en campagne. Je les appelle les « veilleurs », car ils considèrent que la place légitime d'un activiste n'est pas à l'Assemblée nationale, au conseil municipal ou au palais présidentiel, mais dans la rue avec les masses. Pour réitérer l'importance de la mission de veille des activistes africains, Souleymane Ouedraogo, porte-parole du Balai citoyen à l'Upec, affirme :

> Après l'insurrection populaire, le Balai Citoyen avait atteint une telle légitimité, que nous aurions pu récupérer la transition, nous aurions pu entrer dans le gouvernement, nous aurions pu aller à l'Assemblée Nationale de transition, mais nous avons voulu continuer à jouer notre rôle de sentinelles, de veille citoyenne, et nous ne regrettons rien (Ouedraogo, Upec 2018).

Ouedraogo est clairement en désaccord avec Valséro et les progressistes. Pour lui, la notoriété des activistes africains est souvent interprétée par beaucoup comme un rite de passage pour assumer des responsabilités publiques. Cependant, le passage de l'activisme à la politique reste délicat dans un continent où le terme « politicien » est souvent associé à la démagogie, à la corruption et à la fourberie.

La troisième tendance, représentée par le mouvement « Y'en a marre », se situe à mi-chemin entre les progressistes et les veilleurs. Les adeptes de cette tendance, les « modérés », adoptent une position médiane. Ils soutiennent que les activistes africains peuvent se présenter à des fonctions publiques, tout en préservant véritablement leur intégrité. Ces néopanafricanistes serviraient leurs communautés comme le ferait n'importe quelle organisation non gouvernementale. Fadel Barro a exprimé ce point de vue lorsqu'il a déclaré :

> Les positions des deux camps (progressistes et veilleurs) font l'objet d'un débat intéressant et bien expliqué dans les travaux du sommet. Je pense qu'il s'agit d'une question intéressante que les mouvements discuteront entre eux […]. Personnellement, je pense que nos mouvements devraient ressembler à l'ANC (African National Congress) à ses débuts, c'est-à-dire que nous nous mobilisons pour défendre une cause, mais en même temps, nous pouvons conquérir le pouvoir politique tout en restant Enda Tiers Monde qui était une grande ONG qui aidait les communautés à se tenir au courant des problèmes. Je pense donc que les deux positions (se présenter à des postes politiques et jouer le rôle de veilleur) peuvent aller de pair. Je fais confiance aux leaders des mouvements sociaux pour choisir la meilleure ligne de conduite en fonction de leurs réalités socioculturelles. (entretien avec Barro, juillet 2019).

La déclaration de Barro illustre la troisième voie de l'avenir de l'activisme africain et, comme les deux positions précédentes, elle confirme que l'activisme des mouvements de jeunesse n'est pas un processus statique. Il est plutôt dans un état de transformation permanente pour s'adapter aux dynamiques sociales, politiques et culturelles de l'époque. Cependant, il convient de noter que la question de l'occupation d'une fonction publique a constitué un point de discorde au sein même du mouvement « Y'en a marre », lorsque Barro a décidé de se porter candidat à un siège parlementaire en 2017. La direction du mouvement a fait valoir que Fadel Barro était libre de briguer un siège parlementaire comme tout citoyen éligible, mais qu'il n'était pas autorisé à rester membre du mouvement s'il

choisissait de se présenter aux élections. Face à ce dilemme, Fadel Barro a renoncé à son ambition politique pour rester le coordinateur du mouvement jusqu'en mars 2019, date à laquelle Aliou Sané l'a remplacé en tant que porte-parole du mouvement. Depuis lors, Barro a lancé une coalition politique dénommée « Jammi Gox Yi » pour participer aux joutes électorales.

Le débat entre « progressistes », « /veilleurs/sentinelles » et « modérés » est resté l'un des points forts du sommet panafricain de Dakar en 2018. L'avènement de ces courants trace une nouvelle direction pour l'activisme social sur le continent. Les mouvements sociaux actuels se transformeront-ils en partis politiques traditionnels pour répondre plus efficacement aux doléances de la population ? Se transformeront-ils en entités d'entrepreneuriat socio-économiques semblables aux ONG internationales ? Bien que nous n'ayons pas de réponses définitives à ces questions, il convient de souligner que de nombreux activistes ayant participé à l'Upec ont créé ou rejoint des partis et coalitions politiques. C'est le cas de l'activiste kényan Boniface Mwangi qui a créé le parti Ukweli et a brigué un siège au parlement. Dans tous les cas, les mouvements africains sont tenus de s'adapter à l'évolution des réalités politiques et de défier les politiciens de carrière qui ont tendance à monopoliser le pouvoir. Par conséquent, ce que l'on peut appeler le « morphisme des mouvements sociaux africains » devient une nécessité, en d'autres termes.

Les activistes africains doivent être prêts à faire évoluer les structures de leurs mouvements pour les adapter aux exigences contextuelles de la réalité sociopolitique de leurs pays respectifs. Entre-temps, les militants peuvent continuer à travailler sur des stratégies collectives qui répondent aux besoins et aux préoccupations des masses dans leur marche vers l'établissement de vraies démocraties, la bonne gouvernance et la lutte contre le néocolonialisme.

Conclusion

L'Upec symbolise une initiative francophone clé et une expérience transformatrice pour les activistes de l'Atlantique noir dans son ensemble. Elle a servi de première grande plateforme transnationale pour les mouvements de jeunesse radicaux de l'Afrique contemporaine, qui s'est occupée non seulement de la sensibilisation civique et du changement politique, mais aussi du bien-être des activistes sociaux. Les mouvements sociaux se sont mis d'accord sur un programme collectif et une feuille de route pour construire ce que ses initiateurs appellent une « Nouvelle Afrique ». À cet égard, Fadel Barro affirme que l'Upec « est [partiellement] née de la prise de conscience que l'espace public africain manquait d'un forum où [les activistes] pourraient parler de leurs problèmes et se projeter dans des "utopies actives" » (Barro, 2019). L'Upec a permis aux activistes sociaux de revenir sur les événements récents qui ont remis en cause les principes de la démocratie et de l'État de droit en Afrique, ainsi que les défis à la dignité humaine dans les diasporas. Ils ont également saisi l'occasion pour analyser les défis sociopolitiques et culturels passés et actuels par rapport à l'idée d'une « Nouvelle Afrique » que les jeunes veulent voir émerger[15]. Plus important encore, le sommet s'est distingué comme un incubateur pour un nouveau partenariat dans lequel les leaders des mouvements et les participants, les décideurs politiques et les universitaires

15 « Nouvelle Afrique » est un terme que de nombreux militants ont utilisé pendant l'Upec pour désigner l'émergence d'un continent libre et démocratique, sans corruption, sans mauvaise gestion, sans exploitation étrangère et sans spoliation.

ont interagi pour favoriser le changement avec la conscience claire d'un destin commun. Enfin, l'Upec a souscrit à la continuité de la résistance panafricaine contre les forces internes et externes aliénantes, comme le souligne Barro dans le rapport final du sommet. Il affirme :

> L'ancienne puissance coloniale a étouffé l'utopie naissante qu'était le panafricanisme, objectif des grandes figures de l'indépendance africaine comme Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba ou Nnamdi Azikiwe. En fin de compte, ils ont été condamnés à être des contestataires d'un ordre politique, économique et culturel injuste sans jamais avoir eu l'occasion de structurer et de réaliser leur projet [le panafricanisme] de transformation nécessaire pour une Afrique traumatisée par la colonisation. Aujourd'hui, notre génération est confrontée aux mêmes problèmes et nous devons inventer nos propres réponses à ces problèmes. (Barro, 2019).

La déclaration de Barro réitère la détermination de la nouvelle génération de militants à suivre les traces de leurs prédécesseurs panafricains. Il souligne le fait que l'Afrique est toujours confrontée aux mêmes problèmes politiques, économiques et sociaux qui découlent en partie de l'expérience coloniale. Face à ces défis, les activistes africains contemporains ont adopté de nouvelles méthodes dans le but de proposer des alternatives politiques qui rompent complètement les liens coloniaux et néocoloniaux. C'est à cet égard que l'Upec a donné naissance à des tendances militantes qui s'intéressent aux transformations systémiques profondes des sociétés africaines et diasporiques, même si leurs visions des moyens d'y parvenir sont différentes.

En conclusion, nous pouvons dire qu'après une longue période de démobilisation notable de la communauté panafricaine, les mouvements sociaux contemporains africains et de la diaspora ont ravivé l'intérêt de la masse pour le panafricanisme. Ils ouvrent une nouvelle phase pour un mouvement et un concept qui ont contribué à la libération des Noirs dans le monde. Par conséquent, le néo panafricanisme constitue une phase évolutive et un cadre conceptuel pour les mouvements sociaux africains qui reconnaissent la nécessité de l'internationalisation de l'engagement civique. Compte tenu de leurs similitudes, de la menace du néocolonialisme et de la nature de plus en plus répressive des régimes africains, la force de l'activisme social noir réside dans des formes d'organisations transnationales. Par conséquent, l'organisation de l'Upec et la formation d'Afrikki marquent un tournant dans la construction du « nouvel esprit du panafricanisme ». Elles ont renforcé les alliances qui existent entre les mouvements sociaux africains et de la diaspora dans le cycle de protestation actuel. Malgré l'émergence de différents courants lors du sommet de l'Upec de 2018, les activistes qui ont participé au sommet sont tous d'accord pour dire que leur salut viendra du panafricanisme, et que seules une conscience et des luttes populaires soutenues favoriseront des transformations sociopolitiques et économiques durables.

Bibliographie

Adi, H. (2013). *Pan-Africanism and Communism: The Communist International, Africa and the Diaspora, 1919-1939*: Africa World Press.

Adi, H. (2018). *Pan-Africanism: A History.* Bloomsbury Publishing.

African Union. (2013). Pan Africanism and African Renaissance *Echo* (5).

AFP (2022, 15 août). Barkhane dégage : manifestation au Mali contre l'armée française. *Le Point.* https://www.lepoint.fr/monde/barkhane-degage-manifestation-au-mali-contre-l-armee-francaise-15-08-2022-2486352_24.php

AFP/VOA. (2020, 12 oct.) La contestation contre le 3e mandat fait 90 morts, selon l'opposition guinéenne. *voaafrique.com*. https://www.voaafrique.com/a/contestation-en-guin%C3%A9e-90-morts-selon-l-opposition-le-gouvernement-conteste/5618658.html

Afrikki (2018, juil.). La Déclaration de Dakar. Upec. https://afrikki.org/wp-content/uploads/2019/07/upec-les-actes-1.pdf

Appiah, K. A., & Gates H. L. (2003). *Africana: the Encyclopedia of the African and African American Experience: the Concise Desk Reference*. Running Press.

Barma, A. Y. (2018, 12 sept.) Télécoms : malgré les mésaventures en série, Orange tient bon en Afrique. *La Tribune Afrique*. Consulté le 2 décembre 2022 sur https://afrique.latribune.fr/entreprises/2018-09-10/telecoms-malgre-les-mesaventures-en-serie-orange-tient-bon-en-afrique-788852.html

Barro, F. (2018). *Editorial of the UPEC*. Upec.

Barro, F. (2019, 17 juil.). Interview par Bamba Ndiaye.

Bayala, S. (2023, 8 juil.). Interview par Bamba Ndiaye.

Bonacci, G. (2022). « Global Africa »: A Critical Genealogy of a Militant Concept. *Global Africa* (1) pp. 38-47.

Branch, A., & Zacharia M. (2015). *Africa Uprising: Popular Protest and Political Change*: Zed Books.

Clark, M.K., Azalia, L., Mnyandu, P., Abay, S., Alarcon, J., Ansong, A., Bailey, Y., Bope, E.M., Brantuo, N.A.Y., & Brown, S. (2018). *Pan African Spaces: Essays on Black Transnationalism*. Lexington Books.

Dimé, M., Kapagama, P., Soré, Z., & Touré, I. (2021). Afrikki mwinda : Y'en a marre, Balai citoyen, Filimbi et Lucha. Catalyseurs d'une dynamique transafricaine de l'engagement citoyen. *Africa Development*, 46(1), pp. 71-92.

Emerson, R. (1962). Pan-Africanism. *International Organization*, *16*(2), 275-290.

Endong, F. P. C. (2021). Francophobia as an expression of Pan-Africanism in Francophone Africa: An exploration of the Cameroonian political and media discourse. *Inkanyiso: Journal of Humanities and Social Sciences.*

Esedebe, P. O. (1982). *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1776-1963*: Howard University Press.

France 24 (2023, 20 janv.). Au Burkina Faso, une nouvelle manifestation contre la présence française. *France 24.* Consulté le 20 janvier 2023 sur

https://www.france24.com/fr/afrique/20230120-au-burkina-faso-une-nouvelle-manifestation-contre-la-pr%C3%A9sence-fran%C3%A7aise

Frehiwot, M., McGhee, C., & Aduako, H. B. (2022). Liberate Your Mind: Ghana and Kwame Nkrumah's Influence on Contemporary Pan-African Consciousness in the USA. *Journal of African American Studies*, *26*(2), 125-141. https://doi.org/10.1007/s12111-022-09572-8

France 24, (2023, January 20). Au Burkina Faso, une nouvelle manifestation contre la présence française. https://www.france24.com/fr/afrique/20230120-au-burkina-faso-une-nouvelle-manifestation-contre-la-pr%C3%A9sence-fran%C3%A7aise

Gassama, E. H. S. (2022). Démocratie en Afrique : aux sources d'un malaise continental, un miroir occidental ? *Revue internationale et stratégique,* vol. *126*(2), 87-95. https://doi.org/10.3917/ris.126.0087

Gbadamosi, N. (July 28, 2020). Is It Time to Repatriate Africa's Looted Art? *Foreign Policy.* https://tinyurl.com/4e55e5zu

Geiss, I. (1965). Some Remarks on the Development of African Trade Unions. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, *3*(2), 365-376.

Geiss, I. (1974). *The Pan-African Movement*. Methuen.

Hoskins, L.A., & Nantambu, K. (1987). *The Political Economy of Pan-African Nationalism: Historical Origins & Contemporary Forms*: Pyramid Publications.

Joseph-Gabriel, A.K. (2020). *Reimagining Liberation: How Black Women Transformed Citizenship in the French Empire*: University of Illinois Press.

Kaina, N. (2018). *Engagement citoyen et défis de la gouvernance au Tchad* Paper presented at the UPEC, Dakar.

Kounou, M. (2007). *Le panafricanisme: de la crise à la renaissance: une stratégie globale de reconstruction effective pour le troisième millénaire*. Éditions Clé.

Lumumba–Kasongo, T. (2007). Africa's Third-Term Syndrome: A Trend Toward Authoritarianism or a Unique Form of Democracy? *Georgetown Journal of International Affairs, 8*(1) 125–133.

M'Baye, B. (2009). *The Trickster Comes West: Pan-African Influence in Early Black Diasporan Narratives*: University Press of Mississippi.

M'Baye, B. (2017). *Black Cosmopolitanism and Anticolonialism: Pivotal Moments.* Routledge

Mamdani, M. (2011). Short Cuts. *London Review of Books.*

Mazrui, A. A. (1977). *Africa's international relations: the diplomacy of dependency and change*. Boulder, Colo: Heinemann, Westview Press.

Nantambu, K. (1998). Pan-Africanism Versus Pan-African Nationalism: An Afrocentric Analysis. *Journal of Black Studies, 28*(5), 561-574.

Ndiaye, B. (2021). Social Movements and the Challenges of Resource Mobilization in the Digital Era: A Case from Francophone West Africa. *Africa Today, 68*(1), 49-71.

Ouédraogo, S. (2018). UPEC Conference Proceedings. https://afrikki.org/wp-content/uploads/2019/07/upec-les-actes-1.pdf

Padmore, G. (1958). *Pan-Africanism Or Communism?: The Coming Struggle for Africa* Dobson.

Premat, C. (2020). Décoloniser les jeunesses africaines: le message politique diasporique de Kémi Séba. *Langues, Cultures, Communication, 4*(1), 113-126.

Rabaka, R. et al., (2020). *Routledge Handbook of Pan-Africanism*: Taylor & Francis.

Reucher, G. (2020, 2 oct.). Congolese activist on trial for trying to return looted art. *Deutsche Welle DW*. Consulté le 9 juillet 2023 sur https://www.dw.com/en/congolese-activist-on-trial-for-trying-to-take-artworks-from-european-museums/a-55131924

Rickford, R. J. (2016). *We Are an African People: Independent Education, Black Power, and the Radical Imagination*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199861477.001.0001

Rigg, J. E. (2022). From « dégage ! » to « dégagisme »: the travel of the political thinking of the Arab uprisings between Tunisia and France. *Globalizations*, *19*(7), 1150-1164. https://doi: 10.1080/14747731.2022.2035058.

Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Librairie Mollat. Entretien : https://www.youtube.com/watch?v=dIXGrNXQ9V4

Sarr, F. (2018). UPEC Conference Proceedings. Upec Dakar. https://afrikki.org/wp-content/uploads/2019/07/upec-les-actes-1.pdf

Sarr, F., Savoy, B. (2018). *Restituer le patrimoine africain.* Philip Rey

Shepperson, G. (1962). Pan-Africanism and "Pan-Africanism": Some Historical Notes. *Phylon (1960-)*, *23*(4), 346-358. https://doi: 10.2307/274158.

Sherwood, M. (2011). *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa and the African Diaspora*. Routledge.

Touré, C. (2018, 25 juil.). Interview par Bamba Ndiaye. Upec Dakar.

Tourqui, N. (2018). Résistance, insularité et précarité : le mouvement de la 3e voie aux Comores. Upec Dakar.

Union africaine (2013). Pan Africanism and African Renaissance. *AU Echo*, 5.

Valséro, G. (2018). Upec Conference Proceedings. https://afrikki.org/wp-content/uploads/2019/07/upec-les-actes-1.pdf

Wright, E. (2023, 23 janv.). Interview par Bamba Ndiaye. Atlanta, Georgia.

African Social Activism and The Rise of Neo Pan-Africanism

A look at the UPEC Summit

Bamba Ndiaye
Assistant Professor of African Studies & Core Faculty at the Institute of African Studies, Emory University / United States
candiay@emory.edu

How to cite this paper:
Ndiaye, B., (2023). African Social Activism and The Rise of Neo Pan-Africanism: A look at the UPEC Summit. *Global Africa, (3)*, pp. 268-283.
https://doi.org/10.57832/d71r-jh63

Received: October 12, 2022
Accepted: October 26, 2022
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

Dakar, the Senegalese capital, hosted the first *Université Populaire de L'Engagement Citoyen* (Popular University for Civic Engagement) in July 2018, a Pan-African summit of social movements under the auspices of *Y'en a marre*, *Project South*, *Filimbi*, and *Lucha* among others. In total, fifty-five social movements from thirty countries in Africa and its diasporas took part in the summit which concluded with the formation of the *Afrikki network*. This paper argues that *Y en marre* and similar movements are spearheading the "revival" of Pan-Africanism, which has entered a new evolutionary phase that I refer to as "Neo Pan-Africanism". In this regard, Francophone Africa has become the epicenter of 21st century Pan-Africanism enabling social activists to collectively push for good governance, fight against neo-colonial processes and build new transatlantic cooperation.

Key words

UPEC, Neo Pan-Africanism, Afrikki, Francophone Africa, Pan-Africanism, Activism

* More information about the Afrikki Network can be found here:
https://afrikki.org/

Introduction

On Monday, 23 July 2018, the Senegalese capital, Dakar, hosted the first *Université Populaire de L'Engagement Citoyen* (UPEC), a Pan-African summit of social movements under the auspices of *Y'en a marre*, *Project South*, *Filimbi*, and *Lucha* among others. This gathering was in line with similar Pan-African events that took place in other African countries, namely, the 60th anniversary of the All-African People's Conference and the 8th Pan-African Congress organized in Ghana in 2018 and in 2015 respectively. In total, fifty-five social movements from thirty countries were represented in Dakar. As Fadel Barro, a member of the organizing committee, declares: "the UPEC [...] brought together Africans divided by colonialization, religions and ethnic barriers. Anglophones, Francophones, Arab-speaking and Portuguese-speaking people interacted using the common language of hope" (Barro, 2018). Activists across the African continent and the Diasporas were able to transcend the current political environment that prevented them from examining and furthering the Pan-African movement (Barro, 2019).

The premise of this historical gathering occurred two years earlier in Gorée Island, when *Y'en a marre* mobilized activists from Burkina Faso, Cameroon, Côte D'Ivoire, Congo Brazzaville, Chad, DRC, the Gambia, Madagascar, and Senegal to discuss the state of African social activism with a focus on challenges, solutions, and demands. One of the major achievements of the gathering was the formation of a Pan-African platform for social movements called *Afrikki*, which officially launched at the end of the UPEC summit. Another key initiative was the creation of a structure that protects and shelters African activists threatened by national political forces.[1] As Barro declares, the objective of this transnational network is to "allow social activists to advance the Pan-African cause and discourse and allow social movements to deal with issues that are not only domestic but also affect the continent as a whole" (Barro, 2019). I argue that the organization of UPEC and the formation of *Afrikki* represent a turning point in the history of modern African social activism[2] and an important milestone in what I term Neo Pan-Africanism[3]. Neo Pan-Africanism, which I present as the most recent phase of Pan-Africanism, is led by young social activists mostly from Francophone Africa rather than politicians, political institutions, or Western-educated elites. These Neo Pan-African activists inscribe their struggle in a renewed Pan-African framework as they seek to decolonize Africa's relationship with the West, perpetuate democratic transitions across the continent, and rebuild strong diasporic relationships globally.[4]

1 *Afrikki* also seeks to 1) encourage solidarity among all social movements from different African countries, 2) foster civic awareness in Africa and reinforce the image of African social movements through various mechanisms, 3) strengthen social movements advocacy and capacity-building through resources mobilization and strategy-sharing, and 4) put forth funding mechanisms for financial autonomy and support endangered African activists.

2 In the context of the UPEC and Afrikki the term "African social activism" constitutes a Pan-African by essence endeavor. Therefore, the term and "Pan-African social activism" are interchangeable.

3 The term "Neo Pan-Africanism" here is distinct from the concept "Neo-Pan Africanism" which designates as Russell Rickford notes, the period situated between 1969-1972 when Black nationalism in the United States rekindled the notion of Pan-Africanism as a guiding nationalistic principle following the demobilization of the Panthers and Black Power movement. Neo Pan-Africanism (spelled differently) as developed in this article, takes roots in Francophone West Africa and refers to an ongoing process that started in the second decade of the current millennium with the proliferation of youth insurgent movements in Francophone Africa.

4 "Decolonizing relationship with Africa" refers to the desire of African activists to fight neocolonialism on the continent be it foreign military interventions, use of a colonial currency and symbols as well as the paternalistic relationships between Africa and the Global North.

In this regard, I attempt to respond to several questions: what is Neo Pan-Africanism? How is it different from earlier utterances of Pan-Africanism? Who are the main actors of this contemporary manifestation of Pan-Africanism? How do the UPEC and *Afrikki* mark a turning point in Pan-African social activism? And finally, why do I consider Francophone Africa as the driving force behind Neo Pan-Africanism? In answering these questions, I argue that *Y'en marre* and similar activist movements are currently spearheading "Neo Pan-Africanism," a new phase of Pan-Africanism. In this regard, Francophone Africa has become the epicenter of 21st century Pan-Africanism enabling social activists to collectively push for good governance, fight against neo-colonial processes and build new transatlantic cooperation. In doing so, these activists acknowledge the endeavors of the previous generations of Pan-Africanists who continue to be a source of inspiration for their contentious politics (Dimé et al, 2022). In addition to its political engagement, Neo Pan-African activism centers critical global issues such as environmental politics with a focus on black ecologies, foreign exploitation of natural resources, monetary sovereignty (specifically the abolition of the CFA currency), sexual and gender-based violence, and the repatriation of stolen African artifacts. Similarly, international mobility, police brutality and the rejection of colonial legacies are equally important for the Neo Pan-African agenda (UPEC Proceedings, 2018).[5] As the delegates present at UPEC declare:

> African social movements and the African diasporas argue that borders and languages inherited from colonization should no longer divide Africans. They pledge themselves to campaign bluntly for the abolition of all obstacles to the free movement of Africans on their continent. The social movements of Africa and its diasporas recognize the primordial place of African women in the development of Africa throughout history. At the same time, women are still subject to discrimination and atrocities of all kinds, including sexual and gender-based violence. African social movements condemn all these forms of discrimination and cruelty (Afrikki, 2018).

This extract from the Declaration of Dakar echoes renewed interests in the defense of Black sovereignty, mobility and human rights by a young and Afro-optimist generation that engages Pan-Africanism with more inclusivity.

The paper first defines and contextualizes Neo Pan-Africanism as a continuation of earlier (20th century) engagements with the Pan-African concept and movement. It then examines the involvement of *Y'en a marre* and contemporary African activists in the rise of Neo Pan-Africanism with a particular focus on the organization of the UPEC where African and Diasporic activists symbolically ushered in a new era and agenda for 21st century Pan-Africanism. Finally, the paper will interrogate three trends that emerged as a result of the 2018 UPEC summit and their potential impact on the future of Neo Pan-Africanism.

This study is grounded on a Pan-Africanist theoretical framework. The fieldwork for this research was conducted in Senegal (between 2017 and 2021) and Atlanta (2022-2023) and Burkina Faso (summer 2023). Interviews were my primary mode of gathering data, but I was also a participant-observer, as an active participant in the 2018 and 2020 UPEC gatherings. My strong relationship with the *Y'en a marre* movement allowed me to develop a network that facilitated my access to social activists from Senegal, DRC, Burkina Faso, Madagascar, The Gambia, Kenya,

5 The struggle against colonial legacies includes renaming streets that bear the name of colonizers, and the removal of statutes of former colonizers such as that of Faidherbe in downtown Saint-Louis, Senegal which they succeeded.

Sudan, Chad and The United States. I therefore conducted a dozen interviews. Additionally, I examined recorded presentations given by summit participants to better understand their conceptions of social activism and Pan-Africanism. The interviews confirmed my hypothesis that Africa's youth are developing "New Pan-African Spirit" encouraged and facilitated by their engagement with digital technology. This study also draws from the interventions, speeches and declarations made during the first and second UPEC summits in Dakar (2018-2020) as well as the archives of the *Y en marre* movement. Finally, the paper engages with the vast literature on Pan-Africanism that traditionally disregards the contribution of Francophone activists in the historical and discursive analyses of Pan-Africanism and neglects the relationship between diasporan Blacks and Francophone Africans in their struggle for freedom and dignity (M'baye, 2017).[6]

The Concept of Pan-Africanism Revisited

As a movement and an ideology, Pan-Africanism has been the object of extensive and careful scholarly examinations from academics and practitioners of various disciplines and backgrounds[7]. Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates define it as:

> [A] wide range of ideologies that are committed to a common political or cultural project for Africans and people of African descent. In its most straightforward version, Pan-Africanism is the political project calling for the unification of all Africans into a single African State to which those in the African diaspora can return. In its vaguer, more cultural forms, Pan-Africanism has pursued literary and artistic projects that bring together people in Africa and her Diaspora (Appiah and Gates, 2005, p.1484).

Pan-Africanism is, thus, a political movement that reunites Africans and people from the Diaspora. In a special issue of *AU Echo* commemorating the twentieth summit of the organization, the African Union (AU) presents Pan-Africanism as:

> An ideology and a movement that encourages the solidarity of Africans worldwide. It is based on the belief that unity is vital to economic, social and political progress and aims to unify and uplift people of African descent. The ideology asserts that the fates of all African peoples and countries are intertwined. At its core, Pan-Africanism is a belief that African peoples both on the continent and the diaspora, share not merely a common history, but a common destiny (AU Echo, issue 5, January, 2013, p.1).

Pan-Africanism aims, thus, to promote the formation of a united block for the progress and prosperity of people of African descent regardless of their geographical location. It also invokes the idea of a Pan-African consciousness that continues to manifest itself among diasporic communities (Frehiwot et al., 2022). More importantly, it acknowledges the dialectical link that exists between the struggles of people of African descent and puts forth the necessity for people of African descent to coordinate their struggles against oppression. While the

6 According to Rupert Emerson, this peripheralizing of Francophone Africa was partly due to the fact that many Francophone African leaders identified with the assimilationist colonial policy that they lost sight of the urgency of autonomy and self-determination of African nations. He also argues that many Francophones African leaders disparaged Pan-African ideas as their proponents "were like" to be radicals advocating for total independence from the metropole. Additionally, there was a divergence between WEB Du Bois and the Francophone members of the Pan-African Association that almost led to the cancellation of the 1923 Pan-African Congress. These divergences lingered throughout the decades and caused a prominence of Anglophone in the 20th-century Pan-African movement.

7 Padmore, 1958; Geiss, 1965; 1974; Mazrui, 1977; Esedebe, 1982; Hoskins and Nantambu, 1987; Sherwood, 2011; Rickford, 2016; Adi, 2013; 2018; Clark et al, 2018; Kounou, 2007.

historiography of Pan-Africanism has frequently focused on its leadership, The African Union has, since 2013, embraced a definition of Pan-Africanism that includes governmental and grassroots engagements (Adi, 2018, p.1). This can be viewed as an attempt to disentangle the elitism[8] that has surrounded the history of the movement. This is all the more important in that the proliferation of anti-establishment youth movements across Africa has recently given a second breath to Pan-Africanism.

It is worth noting that despite an extensive engagement with the history of Pan Africanism and a rich body of work on the landmark events that transformed the movement, scholars tend to sideline the contribution of Francophone Africa in their analyses as they accord prominence to Anglophone contributions. In 1962 already, Georges Shepperson had noted that "French-speaking African participation in the Pan-African movement seems to have been neglected from 1921 until 1945" (Shepperson, 1962, p.354-355). Similarly, Rupert Emerson suggested, the same year, that English speakers "tended to monopolize both the term 'Pan-Africanism and the movements and congresses associated with it" (Emerson, 1962, p.12). More recently, the works of Giula Bonnaci (2022), Annette Joseph-Gabriel, and Babacar M'baye contend that there is a "systemic" ostracization of the French-speaking world (especially Francophone women) in 20th-century Pan-Africanism and freedom struggle (Joseph-Gabriel, 2020; M'baye, 2009; Rabaka et al., 2020). The marginalization of Francophone Africa is also a consequence of Francophone African leaders' traditional identification with the assimilationist colonial policy, thus losing sight of the urgency of the autonomy and self-determination of African states (Rupert Emerson, 1962). As Rupert claims, many of these leaders disparaged Pan-African ideas as their proponents were likely to be radicals advocating for total independence from the metropole. Additionally, the organizational divergence between W.E.B. Du Bois and the Francophone members of the Pan-African Association represented by Isaac Béton, the then Secretary General of the association that almost led to the cancellation of the 1923 Pan-African Congress did not facilitate a good reception of Francophone leaders in the Anglophone world. And yet, as will be argued, in this text, the current vitality of social activism in Francophone Africa contributes to re-centering Francophone involvement in the history of Pan-Africanism. This is particularly true in the 21st century with the emergence of what I call, Neo Pan-Africanism.

Neo Pan-Africanism can be defined as the 21st-century manifestation of Pan-African ideals through popular/grassroots mass actions with the goal of fostering and rekindling African and Black transatlantic unity while fighting neo-colonial processes and establishing continental democratic transitions and good governance. The concept also denotes a period of "hyper-activism" on the African continent. In this regard, African social movements have recognized a need to exist within a transnational activist network that provides protection, tactical guidelines and an ideological framework. Neo Pan-Africanism can therefore be read as a framework through which modern-day African activism is predicated. In other words, the rise of new African social movements is partly fostered by a renewed sentiment of a shared Pan-African identity based on the understanding that activist movements from different African countries have similar grievances

8 For a long time, Pan-Africanism as a movement was spearheaded and defined by highly educated people who convened the Pan-African congresses and conferences. Following the independence movement politicians and governmental actors played the most prominent part in the movement and ideology. However, in the 21st century grassroots activists and initiatives constitute the locomotive of Pan-Africanism.

expressed through "replicated" repertoires of contention.[9] In the 2018 and 2020 UPEC summits, the term "Pan-Africanism" remained the leitmotiv of the gatherings and the conversations among activists also proved that a significant number of social movements now gathered in the *Afrikki* network are operating from a renewed understanding of Pan-Africanism that empowers social activists and nurtures grassroots initiatives and collaborations as opposed to institutional endeavors and elite oversight. Thus, Coumba Touré, Co-Coordinator of African Rising for Peace, Justice and Dignity insisted that entities like *Afrikki* are:

> [M]ore than a network. We are creating, she claims, a movement to support each other. We can have separate struggles in our respective geographies, but the only way to be strong is to be together. A movement also needs to be multifaceted; fighting for electoral democracy is just one example among many democracies. When we say movement, we are thinking of environmental movement, feminist movement etc. and all of those movements need to connect" (Interview with Coumba Touré, July 2018).

As Touré suggests, the concept and practice of Neo Pan-Africanism, decenters the Pan-African movement, which has, except in the case of movements such as the UNIA, historically been hijacked by political and intellectual elites. Inviting fishermen, hip-hop artists, and shopkeepers to participate in the UPEC summits and sharing their narratives, constitutes a strong statement illustrating UPEC's commitment to decomplexify Pan-Africanism and center socio-economic and political issues that participate in the continued oppression of the masses.

Furthermore, as national social movement organizations begin to merge into efficient Pan-African entities such as *Afrikki*, their voices become more amplified. *Afrikki* provides, thus, a platform for a "transnationalization" of the movement through direct actions such as the synchronized march against the CFA currency that took place in many Francophone African cities in 2014. "Transnationalization" also occurs via ubiquitous tools like digital technology given that many social movements are echoing the demands of their counterparts through their social media accounts (Ndiaye, 2021). However, this "Pan-Africanization" of national movements remains threatened by the systemic and accrued government overreach and repression of social activists, determined to build a new Africa.

It is important to note that Neo Pan-Africanism is on a strong philosophical foundation. Its leaders are mostly young social activists seeking to engage the masses with the afro-utopian concept of self-reinvention and self-determination that the UPEC participant Felwine Sarr calls "Afrotopia." Sarr, one of the co-authors of the *Declaration of Dakar*, presented a paper on *Afrotopia* as a civilizational and political project. After touting the positive impact of social movements in redefining African political spaces, Sarr states: "The second step social movements must take is the articulation of a political project, and for this, it is important to work alongside intellectuals, artists, and all continents; driving forces to define this project. This gathering [UPEC] is the premise of that" (Sarr, 2018). Sarr's discourse resonated with social activists who used his concept (*Afrotopia*) as one

9 The concept of "replicated repertoires of contention" here refers to the fact that contemporary African social movements share impactful protest methods and forms of popular oversight on governmental action. For instance, in 2015, *Le Balai Citoyen* launched the "*Je vote, je reste*" campaign to ensure a safe and transparent presidential election. The same campaign was replicated a year later in the Congo when local social activists encouraged a popular oversight of the vote-counting process.

of the guiding principles of the UPEC and contemporary Pan-African activism.[10] Project South's Executive Director and UPEC co-organizer, Emery Wright echoes Sarr's conclusion in an interview when he states:

> One of the biggest impacts of UPEC was to start to imagine with some of the leading practitioners of what I call 21st-century social movement governance, what it could mean to have not only these social movements continue to grow in their power and sophistication around re-imagining civil society, and really re-imagining society from the bottom up, but to also do that thinking through continental and Pan-African collaboration at the same time. So, the UPEC broke through a barrier that had existed before and provided this new way of operating within the social movements and convened similar social movements and similar consciousness that exists throughout the African continent to share their ideas and practices. This is developing really a new spirit of Pan-Africanism. This new spirit of Pan-Africanism is part of our responsibility. UPEC is ground zero for that happening (Interview with Emery Wright, January 2023).

While Wright insists on the UPEC summit being the "ground zero for a New Pan-African Spirit", a concept popularized by Lucha activists from the DRC, he also underscores the idea of reimagining societies through social movements' collective actions. Convergently, this societal reimagination means for Sarr an invitation for social activists to build a new Pan-African project anchored in an *Afrotopian* vision.

"Afrotopia" is, for Felwine Sarr, "an active utopia, an attempt to reflect and project oneself into the future and give sense to a civilizational, humane and societal adventure that put the African at the center of their project" (Sarr, 2016, interview with Librairie Mollat). Sarr's concept is consistent with the argument that the African continent functions under the directives and injunctions of Northern countries and Western-controlled institutions like the World Bank or IFM which tend to design and impose policies such as the Structural Adjustment Programs, that are rooted in a conception of development and progress founded on the colonial matrix of power. From its political structures to its social policies, many African countries have little to no say in the shaping of their future. Therefore, Sarr contends that Africans must collectively rethink the future of the continent without external influence or Western concepts of development, and civilization. In other words, there is a need for Africans to deconceptualize and reconceptualize notions such as development and not seclude ourselves in the Afro-pessimism and Afro-optimism dichotomy given that there are endless possibilities between the two.

It is this work of reconceptualization and active utopia that young African activists take on through grassroots Pan-African endeavors. In the Neo Pan-African context, the notion of Afro-utopia transcends the abstract imagination of the "ideal African society" devoid of its current political features to embrace peaceful regime changes, good governance, the improvement of women's conditions, youth welfare as well as environmental protection. In doing so, activists' resort to what can be called "Preemptive Activism", meaning they engage in protest to prevent autocratic excesses before they even take place. This has been the case in Francophone African countries such as Guinea, DRC and Côte D'Ivoire. Sensing that the regime in place might attempt to amend the constitution for purely personal/political gains, activists in these countries descended on the streets to

10 Read The Declaration of Dakar and a collection of participants 'presentations here.

protest any *potential* challenge to modify the constitution. Activists also use what I call "Remedial/Curative Activism", a form of contentious civic engagement that attempts to correct damages occasioned by illegitimate and unlawful governmental actions and policies. This includes for instance protest activities organized by the *Aar Li Nu Bokk #Sunu Petrol*, a network of Senegalese civil society organizations formed in 2019 that included *Y'en a marre*, FRAPP, *Nittu Dëg* among other movements, to call for transparency and a renegotiation of oil and gas contracts signed by the Senegalese government. These entities deem unfair the natural gas exploration and exploitation contracts that Macky Sall's government signed with foreign companies such as Total Energies. They also denounced a scandalous deal uncovered by BBC in 2019 between President Sall's brother (Aliou Sall) and Frank Timis, a controversial businessman.[11] The notion of remedial or curative activism also incorporates protest activities such as the ones led by *Balai Citoyen* in Burkina Faso that toppled President Blaise Compaoré following his unilateral change of the constitution to stay in power.

Ultimately, as a number of African activists stated in the July 2018 *Azimiyo La Dakar*[12], "the emergence of social movements in Africa and the African diasporas is part of the realization that a radical change in the political, economic and social paradigms of Africans themselves is needed, based on their own history and their cultures" (*Azimiyo La Dakar*, July 2018). In other words, "it is a question of reinventing, on a pan-African scale, a common utopia and of committing ourselves, resolutely and in solidarity, to complete the struggle for the liberation of Africa, begun by previous generations" (*Azimiyo La Dakar*, 2018). These quotes reaffirm the centrality of African cultural paradigms in contemporary social activism and the continuity of the struggle of past generations.

Neo Pan-Africanism and Mass Mobilization/Actions

The proliferation of popular mass actions or "hyper-activism" as Mampilly identifies it have predominantly characterized Neo Pan-Africanism as a distinct evolutionary phase of Pan-Africanism. This is especially noticeable in Francophone African countries where important socio-political and economic changes are engendering predictable clashes between the political establishment and masses and between young activists and neocolonial forces[13]. Francophone West Africa has certainly garnered a lot of attention since 2011 when massive protest movements destabilized the Senegalese regime (led by President Abdoulaye Wade) and toppled the Compaoré regime in Burkina Faso. In Mali, similar protest movements led by Imam Mahmoud Dicko of the *Mouvement du 5 Juin*, resulted in the fall of President Ibrahim Boubacar Keïta's regime in 2020. In Guinea, the *Front National pour la Defense de la Constitution* (National Front for the Defense of the Constitution) engaged in a two-year confrontation against President Alpha Condé's third presidential term. The bloody repression that ensured left more than 90 people dead (AFP/VOA, 2020). This culminated in Condé's removal in

11 *Sénégal, un scandale a 10 milliards de dollars*. BBC report https://www.youtube.com/watch?v=wqwmxR_QTY8

12 The *Azimiyo La Dakar* is the final declaration African and Diasporic activists issued during the first Pan-African summit of social movements that took place in Dakar, Senegal in July 2018. The document was drafted by the *Y en marre* activist, Fadel Barro and the novelist and economist Felwine Sarr.

13 Neocolonial forces" refers to the "Françafrique" dynamics that continues to define relationship between France and its former colonies in Africa. It also refers to pushback against the CFA currency, as well as global north corporations and a handful of local elites benefitting from African natural resources to the detriment of the majority. It is also the entities that support autocratic regimes in Africa as is the case in Tchad.

September 2021 by the *Groupement des Forces Spéciales,* an elite military unit led by Colonel Mamadi Doumbouya. In Côte d'Ivoire, a less successful movement took on President Alassane Ouattara who blatantly violated the constitutional order to run for a third term. Turmoil destabilized North Africa a few years earlier when a young street vendor, Mohamed Bouazizi set himself on fire to protest the seizure of his merchandise by municipal authorities sparking the Tunisian Revolution and the "Arab Spring". This new wave of contentious politics can also be "cast as the ultimate challenges to capitalism, a rejection of liberal democracy an uprising by the 'multitude', the work of social-media-savvy youth, or an outburst by frustrated middle classes" (Branch & Mampilly, 2015). Mamdani captures this continental turbulence when he states: "the memory of Tahrir Square feeds hopes and fuels government fears in many African polities. A spectre is haunting Africa and its rulers" (Mamdani, 2011). Thus, the year 2011 became a catalyst for the emergence of popular mass actions across the African continent particularly in the Francophone regions connecting to the memories of 1968.

The current hyper-activism in Francophone Africa constitutes the outcome of two major issues; first, undemocratic maneuvers by increasingly repressive regimes which attempt to remain in power at all costs. This justifies the theme of the second UPEC summit in 2020 entitled "*Poussée autocritique: L'action citoyenne en question" (Autocratic Advancement: Civic Action in Question)*. Secondly, the aspirations of an uninhibited generation to rethink Africa's relationship with the Global North (especially France) and the colonial legacy. The former is mostly characterized by the "Third Candidacy Syndrome" (similar to what Lumumba-Kasongo (2007) terms the "Third Term Syndrome") or the desire to violate/deliberately misinterpret constitutional orders to force a third term and sometimes to impose a "monarchization" of the political power, whereby heads of state are de-facto replaced by their offspring as seen in Togo and more recently in Tchad. These phenomena continue to destabilize many countries and have resulted in dozens of fatalities and arbitrary imprisonment of activists and protesters and subsequently generating a Pan-African grievance, indignation and support for movement participants in addition to pressing calls to "decolonize" relationships with the Global North, especially France.

Younger generations of Francophone Africans, for example, have recently pushed their governments to profoundly rethink the terms of their economic, political, military and cultural linkages with France. They demand an equitable relationship whereby France does not exercise oversight on the CFA currency and remove the monopoly of French multinationals on certain key economic sectors such as telecommunication, extractive industries, and retail. They also advocate for the removal of French military bases on the continent. This was the case in Ouagadougou when, on January 20th, 2023, hundreds of young protesters waved hostile signs against France such as "*Armée française, dégage de chez nous*" (French army get out). This slogan constitutes a widespread "anti-France" stance in Africa that some scholars and political commentators have termed African "*dégagisme*". It is a neologism that expresses a popular call for French military and corporations to leave the continent (Premat, 2020; Rigg, 2022; Gassama, 2022). While some people see in the "*dégagisme*" trend a corrosive form of nationalism, many consider it a politics for the reclamation of national sovereignty violated by decades of neocolonial exploitation and French paternalism. As Mohamed Sinon, the leader of the *Collectif des leaders panafricains* (Pan-African Leaders Collective),

stated during the protest again French military presence in Ouagadougou: “We are here to express our full and unwavering support for President Ibrahim Traoré, and for the defense and security forces engaged in the fight against terrorism and the quest for the total sovereignty of our country" (France 24, 2023). The Burkinabe activist equates both the French army and jihadists' presence with an invasion and a violation of their national sovereignty. In 2022, Similar demands were formulated by Malian protesters, brandishing “*Barkhane Dégage*” (Barkhane Get Out) signs resulting in the departure of the *Force Barkhane* from Mali in August 2022 (*AFP,* August 2022).[14] The Burkinabe and Malian protesters’ discontent also affected a small group of protesters led by Congolese activist Emery Mwazulu Diyabanza who attempted to remove a totem pole out of the Quai Branly Museum in 2020 while declaring, “we are taking it home” (Reucher, 2020).

Diyabanza’s act translates the desire of the young generations of Africans to reclaim the repatriation of “stolen” African artifacts lodged in Western museums (Sarr & Savoy, 2018). The restitution of this African cultural heritage has become a popular Pan-African demand. Burkinabe activist and self-proclaimed Sankarist, Serge Bayala expresses the engagement of Neo Pan-African challengers in this sense when he asserts, “our historical heritage, testimony to the intelligence of our ancestors has been stolen, it is a crime against science and humanity...we have made the restitution of our heritage a battle” (Interview with Serge Bayala, July 2023). In 2021, France returned twenty-six works of art to Benin after several years of restitution requests by the West African country, while Germany and the United States also pledged to return African artifacts to their places of origin. Aware of the significance of these restitutions, activists gathered at the UPEC “have strengthened calls for Western [museums] to repatriate priceless cultural artifacts” (Gbadamosi, 2020). Conversely, they called for protecting African consumers’ economic and financial interests against the power of multinational corporations.

Along the same lines, several social movements such as *Y en marre* and *Balai Citoyen* staged nationwide and online protests against the French telecom company, Orange, for high prices and low service quality. Campaigns such as “*#OrangeIstheNewMafia*” (in Cameroon), *#BoycottonsOrangeSenegal* (in Senegal), and "*Stop aux arnaques de Orange Mali*” (in Mali) were successfully followed by consumers forcing the company in some instances to reduce their pricing (Barma, 2018). Similar calls for mobilizations and actions were launched by Lucha and other Congolese social movements in 2019 to force telephone companies to provide better service quality and lower prices. Activists lamented that Orange customers in France pay less than their counterparts in Africa despite the latter being in a more precarious economic situation.

This sentiment of an overbearing French presence remained highly palpable during the 2018 UPEC. It was even more noticeable after the presentation of Nadia Tourqui, a social activist from Comoros whose talk focused on the continued use of the CFA currency and France’s occupation of Mayote. She states:

> I think that in all our countries the term «incomplete independence» is recurrent. We are independent, but we are not really independent because there is the CFA and interference [from France]. But on top of all that, there is definitely a part

14 In Mali, the government engaged the Russian militia, Wagner to support them in their operation to rid the country of the jihadist threat. In Burkina Faso, protesters had brandished the Russian flag as a sign of rapprochement with Putin's country. While many approve of the calls for the French army's departure in both countries, they also warn against the rapprochement with Russia, as the objective is not to replace a "questionable" military power with another one.

> of our territory [Mayotte] that is occupied by France. Although we have been independent on our four islands since July 6, 1975, by a legal maneuver, France has decided to keep an island (Tourqui, 2018).[15]

Tourqui's statement epitomizes a general malaise about France's oversight of the CFA currency and its continued political as well as military dominance on the continent. This phenomenon that Floribert Endong terms "Francophobia" as an expression of Pan-Africanism in Francophone Africa" continues to foster a Neo Pan-African denunciation of Francophone African leaders as well as the French government. Echoing many UPEC activists' sentiments towards France, Endong argues:

> In effect, French continuous – yet un-avowed – political, economic and military domination in its former African colonies has triggered the emergence of both underground and overt nationalist movements which have rooted their mantras in French-bashing and anti-French agitations. Thus, in many francophone African countries, the perceived evidence of French neocolonialism – manifested by French military presence, pro-French economic policies, the domination of French multinationals, the prevalence of colonial currencies (the CFA Francs or Françafrique) and France's purported pernicious alliance with unpopular ruling elites among others – have turned out to fuel massive anti-French sentiments in various Francophone African countries (Endong, 2021, pp.117-118).

In addition to the economic and military dominance of France, Endong signposts the connivance between some African leaders and France, another phenomenon vigorously denounced by African activists present at the 2018 UPEC. Chadian activist, Nadjo Kaina stated:

> As in the case of our friends in Burundi and the Congo, our situation [in Tchad] is very complicated, but here, it is enabled by the blessing of France and the international community who support [President] Déby. They clearly tell you that human rights are not as much a priority today as the fight against terrorism. So Déby can do whatever he wants (Kaina, 2018).

Not only does Kaina condemn France's blind eye on human rights violations in Tchad, but the former metropole's unequivocal support to Mahamat Déby's high jacking of the political power following the death of his father, President Idriss Déby, testifies to a paternalistic "*Françafrique*". The latter continues to fuel the current protest cycle happening across Francophone Africa, thus turning the region into the epicenter of 21st-century Pan-Africanism.

What Perspectives for African Social Movement Governance?

The UPEC revealed three trends mostly characteristic of Francophone African movements: the progressists, the gatekeepers and the moderates. These trends agree on the necessity of Pan-Africanism as a guiding principle of African activism. Yet, they differ on the ways activists ought to contribute to social change in their respective countries. These trends can be divided in three categories: the progressists, the gatekeepers and the moderates.

15 «Je pense que dans tous nos pays ce terme «*d'indépendance inachevée*» est récurrent. Nous sommes indépendants, mais nous ne le sommes pas vraiment car il y a le CFA, car il y a une ingérence. Mais nous en plus de tout cela, il y a carrément une partie de notre territoire qui est occupée par la France. Sur nos quatre îles, bien que nous soyons indépendants depuis le 6 juillet 1975, par un coup de passepasse juridique, la France a décidé de garder une île » (My translation).

The “progressists” believe that social movements should move beyond protest and denunciation to actively participate in the entire political process by morphing into political parties. They understand that elective positions at the local and national levels (national assemblies, city council, mayoral positions) are essential to the realization of profound socio-political change and argue, consequently, for the importance of running for office. Occupying a decision-making position helps operate, they believe, the necessary mutations that the continent needs. For these progressists, social change goes beyond the mere fact of switching people within an already corrupted system; it is rather an organic process whereby an entire system deemed faulty is substituted with a new one. This was mainly the position of Cameroonian activist/rapper Abe Gaston, popularly known by his hip-hop pseudonym General Valsero who represented *Jeunes et Forts* and Our Destiny, two prominent social movements from Cameroon. Valsero publicly rejected the notion that people engaged in social movements should be “apolitical,” a term he argued, many contemporary African activists continue to misuse since the mere fact of participating in social movements is a political act. By “apolitical,” Valsero means that it is paradoxical that many African activists are willing to combat the political establishment to bring social change, but at the same time remain reluctant to assume elective positions. Valsero contends that: social activists must move away from the grievance stage and ask themselves what part they can play in finding solutions to socio-political issues (Valséro, UPEC 2018).

Valsero and the Progressists’ position sharply contrasted with the stance of the *Balai Citoyen*. The delegates of this Burkinabe movement consider the role of African activists as that of watchdogs vis-à-vis the political power structure rather than that of politicians running for office. I call them the “gatekeepers" in that they consider that the rightful place of an activist is not in the national assembly, the city council, or the presidential palace but on the streets with the masses. To reiterate the importance of the gatekeeping mission of African activists, Souleymane Ouedraogo, spokesperson of the Balai Citoyen at the UPEC claims:

> After the 2014 insurrection in Burkina Faso, Balai Citoyen benefitted from a legitimacy that could easily allow the movement to appropriate the transition period. We could have gotten positions in the government, we could have become members of parliament in the Transition National Assembly, we could have monitored all the transition process but hélas, we chose to keep playing our gatekeeping and civic monitoring role instead” (Ouedraogo, UPEC 2018).

Ouedraogo clearly disagrees with Valsero and the progressists. His understanding of the role of the activist is rooted in the common conception that the notoriety of African activists following popular insurrections is often construed by many as a rite of passage for assuming higher public/elective responsibilities. However, the transition from activism to politics remains a delicate move in a continent where the term "politician" is frequently associated with demagoguery, corruption and fallacy.

The third trend represented by the *Y’en a marre* movement, represents the median between progressists and gatekeepers. Followers of this trend, the “moderates”, adopt a middle-of-the-road position in the world of contemporary African activism. They argue that African activists can run for public office while effectively safeguarding their integrity. These Neo Pan-Africanists would serve their communities just as any regular non-governmental organization would. Fadel Barro articulated this viewpoint when he states:

> The positions of both camps (Progressists and Gatekeepers) are an interesting ongoing discussion and it is well-elaborated in the summit's proceedings. I think it is an interesting issue that movements will discuss among themselves [...] Personally, I believe that our movements should be like the ANC (African National Congress) when it was first established; meaning, we mobilize to defend a cause, but at the same time, we can conquer the political power while still remaining Enda Tiers Monde which was a big NGO that used to help communities to stay aware of issues. So, I believe that both (running for political positions and playing the role of a gatekeeper) can go together. I have faith in social movement leaders that they will choose the best course of action based on their socio-cultural realities (Interview with Barro, July 2019).

Barro's statement epitomizes the third way in the future of African activism and like the two previous positions, it confirms that youth movement activism is not a static process. It is rather in a state of permanent transformation to adjust to the social, political and cultural dynamics of the time. However, it should be noted that the issue of occupying public office constituted a point of contention within the *Y'en marre* movement itself when Barro decided to run for a parliamentary seat in 2017. The movement's leadership argued that Barro was free to seek a parliamentary seat like any eligible citizen, however, he was not allowed to remain a member of the movement if he chose to run for office. Faced with the dilemma, Fadel Barro renounced his political ambition to remain the coordinator of the *Y en marre* movement until March 2019 when Aliou Sané replaced him as Spokesperson of the movement. Since then, Barro has put forth a political coalition named "*Jammi Gox Yi*" to participate in electoral biddings.

The ternary between progressists, gatekeepers and moderates remained a highlight of the 2018 Pan-African summit in Dakar. The advent of these currents not only poses challenges for social movement governance. It also projects a new direction for social activism on the continent. Will current social movements morph into traditional political parties to respond more efficiently to popular grievances? Will they develop into socio-economic entrepreneurial entities similar to international NGOs? Though we do not have definitive answers to these questions, it should be highlighted that many activists who participated at UPEC have either created or joined political parties/coalitions. This is the case of Fadel Barro who left *Y'en a marre's* leadership to create a political coalition called *Jàmmi gox yi* alongside other members of the Senegalese civil society. Similarly, in 2017, Kenyan activist Boniface Mwangi, who also participated in the summit, formed the *Ukweli Party* and ran for a seat in parliament. At any rate, African movements are bound to adapt to the changing political realities and challenge career politicians who tend to dominate the political landscape and monopolize power. Therefore, what can be referred to as "African social movement morphism" becomes a necessity. In other words, African activists must be prepared to mutate their movements' structures to fit the contextual demands of the socio-political reality in their respective countries. In the meantime, activists can continue to work on collective strategies that accommodate the needs and concerns of the masses in their march to establish true democracies, good governance and fight neocolonialism.

Conclusion

The UPEC symbolizes a key Francophone initiative and a transformative experience for activists in the Black Atlantic as a whole. It served as the first major transnational platform for radical youth movements in contemporary Africa that not only dealt with civic awareness and political change but also with the welfare of social activists. It offered a space where social movements agreed on a collective agenda and a road map to building what its initiators call a "New Africa". In this respect, Fadel Barro asserts that the UPEC "was [partially] born from the realization that Africa's public space was missing a forum where [activists] could talk about their problems and project themselves in 'active utopias'" (Barro, 2019). In addition to the question of solidarity between social movements and the diagnosis of their individual experiences and shared interests, the UPEC allowed social activists to revisit recent events that have challenged principles of democracy and the rule of law in Africa as well as the challenges to human dignity in the diasporas. They also seize the opportunity to analyze past and current socio-political and cultural challenges in relation to the idea of a "New Africa" young people want to see emerge.[16] More importantly, the summit stood out as an incubator for a new partnership whereby movement leaders and participants, policy-makers and scholars interacted to foster change with the clear consciousness of a shared destiny. Finally, the UPEC subscribed to the continuity of Pan-African resistance against alienating internal and external forces which Barro insists on in the final report of the summit. He asserts:

> The old colonial power choked the budding utopia that was Pan-Africanism, which was the goal of the great figures of African independence such as Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba or Nnandi Azikiwe.' Ultimately, they were condemned to be protesters of unjust political, economic, and cultural order without ever having had the opportunity to structure and carry out their project [Pan-Africanism] of the necessary transformation for an Africa traumatized by colonization. Today, our generation faces the same problems, and we must invent our own answers to these problems. (Barro, UPEC Proceedings, 2019).

Barro's statement reiterates the new generation of activists' determination to follow the footsteps of their Pan-African predecessors. In addition to highlighting decades of exploitation and poor governance, Barro underscores the fact that Africa still trails the same political, economic and social issues that partly emanated from the colonial experience. Facing these challenges contemporary African activists have adopted new methods with the intent to propose political alternatives that completely sever colonial and neocolonial ties. It is in this regard, that the UPEC birthed activism trends that are interested in profound systemic transformations of African/Diasporic societies even if their visions of the ways to achieve them are different.

Finally, we can say that after a long noticeable Pan-African grassroots demobilization, contemporary African and diasporic social movements have rekindled popular interest in Pan-Africanism. They open a new phase (Neo Pan-Africanism) for a movement and concept that contributed to the liberation of Black people globally. Therefore, Neo Pan-Africanism constitutes an evolutionary phase and a conceptual

16 "New Africa" is a term that many activists used during the UPEC to refer to the emergence of free and democratic continent devoid of corruption, mismanagement, foreign exploitation and spoliation.

framework for African social movements who acknowledge the necessity of the internationalization of civic engagement. Given their similarities, the threat of neocolonialism and the increasingly repressive nature of African regimes, Black social activism's strength lies in transnational forms of organizations. Therefore, the organization of UPEC and the formation of *Afrikki* mark a turning point in the building of the "New Spirit of Pan-Africanism". They strengthened the alliances that exist between African and diasporic social movements in this current protest cycle. Despite the emergence of different currents at the 2018 UPEC summit, the activists who participated in the summit all agree that their salvation will come from Pan-Africanism and that only sustained grassroots consciousness and struggles will foster lasting socio-political and economic transformations.

Bibliography

Adi, H. (2013). *Pan-Africanism and Communism: The Communist International, Africa and the Diaspora, 1919-1939*: Africa World Press.

Adi, H. (2018). *Pan-Africanism: A History.* Bloomsbury Publishing.

African Union. (2013). Pan Africanism and African Renaissance *Echo* (5).

AFP (2022, 15 août). Barkhane dégage : manifestation au Mali contre l'armée française. *Le Point.* https://www.lepoint.fr/monde/barkhane-degage-manifestation-au-mali-contre-l-armee-francaise-15-08-2022-2486352_24.php

AFP/VOA. (2020, 12 oct.) La contestation contre le 3e mandat fait 90 morts, selon l'opposition guinéenne. https://www.voaafrique.com/a/contestation-en-guin%C3%A9e-90-morts-selon-l-opposition-le-gouvernement-conteste/5618658.html

Afrikki (2018, juil.). La Déclaration de Dakar. Upec. https://afrikki.org/wp-content/uploads/2019/07/upec-les-actes-1.pdf

Appiah, K. A., & Gates H. L. (2003). *Africana: the Encyclopedia of the African and African American Experience: the Concise Desk Reference*. Running Press.

Barma, A. Y. (2018, 12 sept.) Télécoms : malgré les mésaventures en série, Orange tient bon en Afrique. *La Tribune Afrique*. Consulté le 2 décembre 2022 sur https://afrique.latribune.fr/entreprises/2018-09-10/telecoms-malgre-les-mesaventures-en-serie-orange-tient-bon-en-afrique-788852.html

Barro, F. (2018). *Editorial of the UPEC*. Upec.

Barro, F. (2019, 17 juil.). Interview par Bamba Ndiaye.

Bayala, S. (2023, 8 juil.). Interview par Bamba Ndiaye.

Bonacci, G. (2022). Global Africa: A Critical Genealogy of a Militant Concept. *Global Africa* (1):38-47.

Branch, A., & Zacharia M. (2015). *Africa Uprising: Popular Protest and Political Change*: Zed Books.

Clark, M.K., Azalia, L., Mnyandu, P., Abay, S., Alarcon, J., Ansong, A., Bailey, Y., Bope, E.M., Brantuo, N.A.Y., & Brown, S. (2018). *Pan African Spaces: Essays on Black Transnationalism*. Lexington Books.

Dimé, M., Kapagama, P., Soré, Z., & Touré, I. (2021). Afrikki mwinda : Y'en a marre, Balai citoyen, Filimbi et Lucha. Catalyseurs d'une dynamique transafricaine de l'engagement citoyen. *Africa Development*, *46*(1), 71-92.

Emerson, R. (1962). Pan-Africanism. *International Organization*, *16*(2), 275-290.

Endong, F. P. C. (2021). Francophobia as an expression of Pan-Africanism in Francophone Africa: An exploration of the Cameroonian political and media discourse. *Inkanyiso: Journal of Humanities and Social Sciences.*

Esedebe, P. O. (1982). *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1776-1963*: Howard University Press.

France 24 (2023, 20 janv.). Au Burkina Faso, une nouvelle manifestation contre la présence française. *France 24.* Consulté le 20 janvier 2023 sur https://www.france24.com/fr/afrique/20230120-au-burkina-faso-une-nouvelle-manifestation-contre-la-pr%C3%A9sence-fran%C3%A7aise

Frehiwot, M., McGhee, C., & Aduako, H. B. (2022). Liberate Your Mind: Ghana and Kwame Nkrumah's Influence on Contemporary Pan-African Consciousness in the USA. *Journal of African American Studies*, *26*(2), 125-141. https://doi.org/10.1007/s12111-022-09572-8

France 24, (2023, January 20). Au Burkina Faso, une nouvelle manifestation contre la présence française. https://www.france24.com/fr/afrique/20230120-au-burkina-faso-une-nouvelle-manifestation-contre-la-pr%C3%A9sence-fran%C3%A7aise

Gassama, E. H. S. (2022). Démocratie en Afrique : aux sources d'un malaise continental, un miroir occidental ? *Revue internationale et stratégique, 126*(2), 87-95. https://doi.org/10.3917/ris.126.0087

Gbadamosi, N. (July 28, 2020). Is It Time to Repatriate Africa's Looted Art? *Foreign Policy.* https://tinyurl.com/4e55e5zu

Geiss, I. (1965). Some Remarks on the Development of African Trade Unions. *Journal of the Historical Society of Nigeria*, *3*(2), 365-376.

Geiss, I. (1974). *The Pan-African Movement*. Methuen.

Hoskins, L. A., & Nantambu, K. (1987). *The Political Economy of Pan-African Nationalism: Historical Origins & Contemporary Forms*: Pyramid Publications.

Joseph-Gabriel, A.K. (2020). *Reimagining Liberation: How Black Women Transformed Citizenship in the French Empire*: University of Illinois Press.

Kaina, N. (2018). *Engagement citoyen et défis de la gouvernance au Tchad* Paper presented at the UPEC, Dakar.

Kounou, M. (2007). *Le panafricanisme: de la crise à la renaissance: une stratégie globale de reconstruction effective pour le troisième millénaire*. Éditions Clé.

Lumumba–Kasongo, T. (2007). Africa's Third-Term Syndrome: A Trend Toward Authoritarianism or a Unique Form of Democracy? *Georgetown Journal of International Affairs, 8*(1) 125–33.

M'Baye, B. (2009). *The Trickster Comes West: Pan-African Influence in Early Black Diasporan Narratives*: University Press of Mississippi.

M'Baye, B. (2017). *Black Cosmopolitanism and Anticolonialism: Pivotal Moments.* Routledge

Mamdani, M. (2011). Short Cuts. *London Review of Books.*

Mazrui, A. A. (1977). *Africa's international relations: the diplomacy of dependency and change*. Boulder, Colo: Heinemann, Westview Press.

Nantambu, K. (1998). Pan-Africanism Versus Pan-African Nationalism: An Afrocentric Analysis. *Journal of Black Studies, 28*(5), 561-574.

Ndiaye, B. (2021). Social Movements and the Challenges of Resource Mobilization in the Digital Era: A Case from Francophone West Africa. *Africa Today, 68*(1), 49-71.

Ouédraogo, S. (2018). UPEC Conference Proceedings. https://afrikki.org/wp-content/uploads/2019/07/upec-les-actes-1.pdf

Padmore, G. (1958). *Pan-Africanism Or Communism?: The Coming Struggle for Africa* Dobson.

Premat, C. (2020). Décoloniser les jeunesses africaines: le message politique diasporique de Kémi Séba. *Langues, Cultures, Communication, 4*(1), 113-126.

Rabaka, R. et al., (2020). *Routledge Handbook of Pan-Africanism*: Taylor & Francis.

Reucher, G. (2020, 2 oct.). Congolese activist on trial for trying to return looted art. *Deutsche Welle DW*. Consulté le 9 juillet 2023 sur https://www.dw.com/en/congolese-activist-on-trial-for-trying-to-take-artworks-from-european-museums/a-55131924

Rickford, R. J. (2016). *We Are an African People: Independent Education, Black Power, and the Radical Imagination*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199861477.001.0001

Rigg, J. E. (2022). From « dégage ! » to « dégagisme »: the travel of the political thinking of the Arab uprisings between Tunisia and France. *Globalizations*, *19*(7), 1150-1164. https://doi: 10.1080/14747731.2022.2035058.

Sarr, F. (2016). *Afrotopia*. Librairie Mollat. Entretien : https://www.youtube.com/watch?v=dIXGrNXQ9V4

Sarr, F. (2018). UPEC Conference Proceedings. Upec Dakar. https://afrikki.org/wp-content/uploads/2019/07/upec-les-actes-1.pdf

Sarr, F., Savoy, B. (2018). *Restituer le patrimoine africain.* Philip Rey

Shepperson, G. (1962). Pan-Africanism and "Pan-Africanism": Some Historical Notes. *Phylon (1960-)*, *23*(4), 346-358. https://doi: 10.2307/274158.

Sherwood, M. (2011). *Origins of Pan-Africanism: Henry Sylvester Williams, Africa and the African Diaspora*. Routledge.

Touré, C. (2018, 25 juil.). Interview par Bamba Ndiaye. Upec Dakar.

Tourqui, N. (2018). Résistance, insularité et précarité : le mouvement de la 3e voie aux Comores. Upec Dakar.

Union africaine (2013). Pan Africanism and African Renaissance. *AU Echo*, 5.

Valséro, G. (2018). Upec Conference Proceedings. https://afrikki.org/wp-content/uploads/2019/07/upec-les-actes-1.pdf

Wright, E. (2023, 23 janv.). Interview par Bamba Ndiaye. Atlanta, Georgia.



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°13.

Les pièges de l'(anti)essentialisme

Le panafricanisme, l'afropolitanisme et la condition globale des Noirs

Alioune Fall
Professeur assistant
Providence College, Rhode Island, USA
afall1@providence.edu

How to cite this paper:
Fall, A., (2023). Les pièges de l'(anti)essentialisme
Le panafricanisme, l'afropolitanisme et la condition globale des Noirs. *Global Africa*, (3), pp. 285-297.
https://doi.org/10.57832/nrtk-ze47

Received: October 12, 2022
Accepted: October 26, 2022
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Résumé

Les discours sur la race du siècle des Lumières ont longtemps fait l'objet de critiques au sein de la tradition intellectuelle noire. Si certains théoriciens noirs de la race comme W.E.B Du Bois ou Edward Wilmot Blyden ont répondu aux idées racistes de l'humanisme par des discours tels que le panafricanisme, d'autres comme Kwame Anthony Appiah et Paul Gilroy ont adopté une position beaucoup plus critique à l'égard de l'expression de l'identité raciale en tant que contre-discours de la modernité européenne. En fait, ils remettent même en question les fondements raciaux de cette forme de radicalisme noir qui, selon eux, exprime les limites de l'approche des identités à travers le paradigme racial. Cette conversation philosophique crée deux courants différents dans la tradition intellectuelle noire : une école de pensée racialiste qui reconnaît la condition globale des Noirs comme ontologie afin d'exprimer un discours panafricaniste qui libère le sujet noir de l'hégémonie blanche, et une école anti-racialiste qui dénonce le racisme anti-Noirs en présentant la modernité européenne comme un syncrétisme culturel qui transcende les particularités raciales. Ces deux interventions philosophiques sur la race, le racisme et les structures politico-sociales anti-Noirs influencent les articulations contemporaines des subjectivités noires postcoloniales qui soulignent une expérience afro-atlantique, un enracinement dans la modernité occidentale et un discours sur la conscience de soi. Nous soutenons donc qu'il est théoriquement injustifié d'être d'accord, comme Cheryl Sterling l'affirme dans « Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, and Pan-Africanism » (2015), que les discours relatifs à l'africanité universelle tels que l'afropolitanisme, l'afrochic ou l'afrofuturisme sont exclusifs et élitistes et ne sont donc pas panafricains. L'africanité doit être comprise dans le contexte mondial contemporain comme une expression de la différence culturelle qui célèbre l'enracinement dans l'expérience afro-atlantique, un rapport à la modernité européenne *via* l'État-nation, et une articulation de l'estime de soi qui réinvente l'avenir des personnes de descendance africaine. Dans cette optique, une compréhension panafricaniste de ces expressions générales de l'africanité réside dans sa réinvention en tant que discours humaniste fondé sur les trois principes suivants : la libération et l'autodétermination des Noirs, la subjectivité postcoloniale et l'affiliation (trans)nationale. Ces trois principes montrent que les manifestations de la condition noire à l'ère postcoloniale transcendent l'identification collective des Noirs à une origine africaine singulière, comme le préconisaient les idées de Blyden sur le retour à une Afrique noire. Il s'agit plutôt d'une exploration continue de la dignité des personnes de descendance africaine, que ce soit en Afrique ou dans la diaspora noire, d'une réinvention, au-delà du « contrat racial », des institutions de pouvoir telles que l'État-nation qui étouffent constamment la prédominance de la vie noire, et d'une reconnaissance de la dimension transformatrice des identités afro-atlantiques qui valorisent les expériences des personnes de descendance africaine au sein et au-delà de l'État-nation lorsqu'elles entament des voyages réparateurs sur le continent africain.

Mots-clés

Panafricanisme, afropolitanisme, Atlantique noir, condition noire, diaspora

Introduction

Les premiers théoriciens du panafricanisme, notamment Edward W. Blyden, Alexander Crummell et Martin Delany, ont conceptualisé le mouvement comme une expression culturaliste de la race[1]. Ces penseurs ont recouru à l'idée du panafricanisme pour concevoir un espace réel ou métaphorique où les personnes de descendance africaine pourraient vivre et s'épanouir. Par opposition à la déshumanisation moderne des personnes de descendance africaine, ils ont imaginé « l'Afrique » comme un lieu garantissant la liberté et l'humanité des personnes de descendance africaine. Cheryl Sterling déclare par exemple :

> Les philosophies panafricaines sont nées du désir des esclaves de retourner en Afrique et ont été envisagées comme un appel social, culturel, philosophique et psychique. C'est un mouvement fondé sur la construction de la négritude et de l'africanité qui présuppose une commune souffrance de tous les peuples noirs du fait de l'esclavage, de la discrimination raciale, de l'exploitation coloniale et des mouvements de décolonisation, ce qui, à son tour, permet une forme commune d'identification qui annule les différences géographiques, ethniques, sociales, culturelles et de classe. (2015, p. 129).

Selon Sterling, le panafricanisme est un discours antiraciste et anticolonial qui remet en cause le racisme institutionnel en construisant l'Afrique comme un lieu physique imaginaire. Cet espace physique offre, à son tour, les conditions nécessaires au développement d'une identité panafricaine qui met l'accent sur une expression politique mais statique de la condition noire, tout en ne prenant pas en compte la différence culturelle comme constitutive de l'expérience de la communauté afrodiasporique. Cette conception racialiste du panafricanisme a été remise en question par des théories plus contemporaines telles que l'afropolitanisme qui structure le débat mondial sur la diaspora noire autour de la différence.

Les discours récents sur la condition globale des Noirs ont donné lieu à une représentation dichotomique de l'expérience noire. Alors que la pensée panafricaine est souvent présentée comme une idéologie politique essentialiste obsolète, des discours récents tels que l'afropolitanisme sont considérés comme des approches plus inclusives (Balakrishnan, 2018). Paul Gilroy (1993) et Kwame Anthony Appiah (1992) condamnent le panafricanisme en tant qu'idéologie raciale et qualifient ses initiateurs de racistes. En conséquence, Appiah propose la notion de « cosmopolitisme enraciné » comme un cadre qui aide à reconceptualiser l'Afrique globale au-delà de l'essentialisation de la race et suivant les principes de la compréhension afropolitaine de la différence, de la diversité et de la mobilité[2]. Dans cet article, nous revisitons la pertinence du panafricanisme dans le contexte afropolitain et nous nous interrogeons sur sa catégorisation en tant qu'expression essentialiste et plurielle de l'identité noire.

1 Dans *Pan-Africanism: A History (2018)*, Hakim Adi fait référence à ces premiers panafricanistes comme étant des penseurs qui ont conceptualisé le mouvement à travers une compréhension racialiste de l'expérience des Noirs de la diaspora, et qui ont plaidé pour leur retour sur le continent.

2 Dans *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers (2006)*, Appiah utilise ce terme pour articuler la pertinence de la culture dans la conception d'une approche du cosmopolitisme focalisée sur l'Afrique.

 https://doi.org/10.57832/nrtk-ze47

Nous défendons l'idée que la race est au cœur des traditions panafricaines et afropolitaines. En tant que critiques du paradigme euro-moderne[3], les spécialistes du panafricanisme ont utilisé la race comme moyen d'affirmer l'humanité noire et d'organiser la libération des Noirs. Et pourtant, malgré sa tradition essentialiste, le panafricanisme a jeté les bases d'une identité africaine diasporique qui permet d'interroger la pertinence de la mobilité, du pluralisme, de la diversité et du devenir dans les expériences contemporaines des personnes de descendance africaine. En dépit de ses particularités racialistes, le panafricanisme constitue donc un avant-goût des nouveaux développements de l'expérience afrodiasporique. Ses particularités essentialistes ne sont pas incompatibles avec le modèle afropolitain. Les deux cadres intellectuels prônent une politique d'autodétermination, de sensibilité postcoloniale et d'appartenance transnationale à partir d'une approche ethnique. Alors que les panafricanistes affirment que la valorisation de la différence raciale est un discours libérateur dans un contexte euro-moderne, les afropolitains affirment que la différence ethnique est un point de référence pour penser la diversité, le pluralisme et l'appartenance au sein des communautés noires mondiales. Nous pouvons donc affirmer que ces deux discours remettent en question les récits occidentaux de la modernité et les institutions de pouvoir telles que l'État-nation, en utilisant l'identité diasporique comme reflet paradigmatique de la différence dans le contexte mondial contemporain.

La critique du panafricanisme par Gilroy : une analyse incomplète

L'ouvrage de Gilroy, *The Black Atlantic*, constitue l'une des critiques les plus acerbes du panafricanisme au cours des trois dernières décennies. Dans ce texte, il revisite la philosophie des pionniers de la tradition panafricaine tels que W.E.B Du Bois, Martin Delany et Alexander Crummell. Gilroy présente le panafricanisme comme une idéologie raciale et qualifie ces intellectuels de racistes. C'est précisément la raison pour laquelle il affirme que « les versions les plus mystiques du communautarisme noir sont souvent perçues comme faisant partie de l'argument selon lequel une harmonie innée ou fondamentale peut être trouvée sous la surface de l'irréductible pluralité des courants noirs du Nouveau Monde » (Gilroy, 1993, p. 120). Cette critique du panafricanisme en tant que version mystique du communautarisme noir attaque l'utilisation de la race en tant que catégorie culturelle de différence qui sépare un sujet occidental essentiellement blanc d'un autre noir subliminal. Cependant, cette critique du racialisme dévoile une couche supplémentaire d'essentialisme ancrée dans la réconciliation par Gilroy de l'expérience de la diaspora noire avec la modernité occidentale.

La théorie de la diaspora développée par Gilroy en opposition à la tradition panafricaine présente une forte critique du discours occidental sur la modernité. Son interrogation sur les diverses formes d'essentialisme présentes dans les discours raciaux modernes indique qu'une nouvelle politique de la différence culturelle modifie de manière significative les rapports contemporains avec la

3 Le paradigme euro-moderne renvoie à une compréhension eurocentrique de la modernité fondée sur une lecture racialisée de la raison, de la subjectivité et de l'humanisme.

pratique de la diaspora[4]. Néanmoins, son obstination à écarter la race limite la pertinence de son argumentation et sous-évalue ses représentations ethniques dans l'expérience des personnes de descendance africaine.

Pour Gilroy :

> La marque essentielle de la culture de l'intérieur, qui est aussi la clé de sa popularité, est un sens absolu de cette différence ethnique. Celle-ci est maximisée de sorte qu'elle distingue les gens et devient en même temps une priorité incontestable par rapport à toutes les autres dimensions de leurs expériences sociales et historiques, de leurs cultures et de leurs identités. (1993, p. 3).

Il est important de noter que la critique de Gilroy vise simultanément les représentations de l'euro-modernité et leurs contre-discours. Non seulement il dénonce la hiérarchie raciale et remet en cause les représentations occidentales de la subjectivité, mais il critique également les différentes formes de nationalismes noirs qui essentialisent la différence raciale. Cette critique de l'essentialisme racial, qui ne tient pas compte des expériences ethniques des personnes de descendance africaine, empêche Gilroy de s'intéresser de près au panafricanisme en tant que théorie de la différence qui fonctionne au-delà du cadre occidental moderne et en dehors du temps et de l'espace linéaires de la modernité.

En intégrant la diaspora dans la chronologie moderne linéaire, Gilroy perpétue le paradigme occidental moderne. Bien qu'il démontre clairement les limites du schéma occidental moderne à travers sa dénonciation de « l'intériorisme culturel », sa théorie de la diaspora est toujours enracinée dans un préjugé euro-américain, qui se manifeste dans sa représentation de l'expérience africaine endiguée dans un passé mythique. Dans « Outside the Black Atlantic », Simon Gikandi affirme qu'« il semblerait que le discours rédempteur de Gilroy n'ait été possible que par l'omission de cette histoire de souffrance noire et par la mise à l'écart de l'Afrique dans la géographie morale et sociale de l'Atlantique noir » (2014, p. 241). Cette mise à l'écart de l'Afrique de la modernité montre que l'Atlantique noir est, selon lui, inscrit dans un récit linéaire de progrès qui, dans ce cas particulier, travestit les racines et les itinéraires afro-atlantiques des Noirs du Nouveau Monde et sous-estime l'importance du panafricanisme. En outre, sa conception de la traversée de l'Atlantique comme marque d'une rupture radicale entre les Noirs du continent et ceux de la diaspora traduit une lecture tronquée de l'expérience noire qui représente l'Afrique comme un espace vide dépourvu de sens pour les Noirs du Nouveau Monde comme Du Bois. Pour Gilroy :

> L'Afrique est plutôt apparue comme une alternative mythique à la modernité dans les Amériques – un symbole moral transmis par des objets exquis vus de manière fugace dans la collection africaine de l'université Fisk, mais qui disparaît largement du discours de Du Bois, laissant un espace vide et douloureux entre ses manifestations locales et globales de l'injustice raciale. (1993, p. 113).

La représentation réductrice que fait Gilroy de la compréhension de l'Afrique par Du Bois simplifie la philosophie plutôt complexe et contextuelle de Du Bois et fragilise le propre projet de Gilroy, c'est-à-dire sa conception de l'État-nation en tant que communauté fondamentalement hétérogène. En outre, si le modèle

4 Ce terme fait référence à l'ouvrage *The Practice of Diaspora : Literature Translation and the Rise of Black Internationalism* (2003) de Brent Hayes Edwards dans lequel il présente une compréhension interdisciplinaire de l'expérience des Noirs entre les deux guerres mondiales.

atlantique de Gilroy montre qu'il s'intéresse à la différence et à la pluralité, il aborde ces deux concepts dans les limites de la pensée euro-moderne. C'est précisément la raison pour laquelle Yogita Goyal affirme que :

> Pour Hall et Gilroy, parmi beaucoup d'autres, le concept de diaspora (avec ses connotations non seulement de traumatisme, de rupture et de déracinement, mais aussi de métissage, de créolisation et d'hybridité) était le meilleur moyen de combattre les discours nationaux d'homogénéité et de forcer l'ouverture d'une notion fermée de l'identité anglaise, ainsi que de décomplexer la négritude elle-même et de la libérer d'une perspective nationaliste. (2014, p. 8).

Gilroy est clairement plus intéressé à rendre compte de ce que Michelle M. Wright décrit comme une « différence de l'intérieur » de l'espace de la nation[5]. En l'occurrence, Gilroy interroge les représentations homogènes de la subjectivité dans la tradition occidentale. Cette critique lui permet de remettre en question la différence raciale sans nécessairement aborder l'appartenance transnationale des personnes de descendance africaine au continent.

Les discours sur l'homogénéité ont toujours influencé les rapports des personnes de descendance africaine avec les institutions de la modernité. Ils montrent que le cadre occidental moderne et ses contre-discours tels que le panafricanisme fonctionnent sur la base d'un paradoxe épistémique : d'une part, la nécessité de faire fi de l'histoire unique de la modernité occidentale reste une question pressante pour les personnes de descendance africaine ; d'autre part, la « race » est présentée selon Gilroy, comme un concept idéologique qui inhibe une représentation pluraliste de l'histoire du monde. C'est pourquoi Cheikh Thiam affirme :

> La critique du panafricanisme et du nationalisme noir que Gilroy développe dans The Black Atlantic est ancrée dans cette critique du paradoxe inhérent à la conception et à la représentation traditionnelles de la modernité. Gilroy suggère que toute critique de la représentation des personnes de descendance africaine dans le monde moderne doit rejeter la compréhension de la téléologie moderne qui a conduit à l'invention d'une "seule histoire universelle". (2023, p. 100).

Cette conception téléologique de la modernité oppose les expériences noires fragmentées et divise les personnes de descendance africaine en deux catégories différentes : les Noirs modernes et les Africains non modernes. Il est toutefois important de souligner que malgré la présence historique des Noirs du Nouveau Monde en Occident, leur subjectivité est toujours remise en question par le biais de leur différence raciale, car l'État-nation, en tant qu'institution de la modernité, a été défini comme une entité homogène sur la base de la race. C'est pour cette raison que Michelle M. Wright affirme :

> La nationalité ne peut pas accepter pleinement la différence en son sein parce qu'elle est concomitante à l'absence de différence. Pour ceux qui se trouvent à l'intérieur de ses frontières en tant que symboles de la différence – qu'il s'agisse de différences raciales, ethniques, sexuelles, de genre ou religieuses –, ils doivent nécessairement être construits comme une antithèse à la thèse de la nationalité. Ils servent de repère à ce que la nation tente continuellement de dépasser. (2004, p. 38).

5 Wright (2004) décrit deux conceptions de la notion de différence. Le Noir de l'intérieur situé à l'intérieur de l'Occident et le Noir de l'extérieur situé à l'extérieur de l'Occident. Cela montre une double compréhension de la différence que nous appliquons également pour illustrer la différence raciale et la différence diasporique.

Par conséquent, les Noirs du Nouveau Monde doivent constamment négocier leur sentiment d'appartenance à l'État-nation parce que la race blanche qui le définit est fondamentalement opposée à la race noire. Cette situation encourage les personnes de descendance africaine à envisager leur subjectivité au-delà de l'État-nation, car ce dernier rejette les possibilités d'épanouissement des Noirs. Le fait que Gilroy ait sous-estimé cette situation difficile l'a conduit à mal interpréter le panafricanisme comme une idéologie raciale et à présenter Du Bois comme un raciste. En fait, une analyse minutieuse de l'expérience internationale de Du Bois, de son activisme et de sa représentation de l'appartenance raciale révèle son investissement dans la différence, orienté vers l'Afrique, qui peut être perçu comme une manifestation plus subtile du panafricanisme.

« La race » : Du Bois et la représentation de l'africanité

Les contributions de Du Bois et de Gilroy à l'expérience de la diaspora noire témoignent de conceptions différentes de la race qui influencent notre représentation contemporaine du panafricanisme. Alors que le premier utilise la race comme un concept qui révèle la condition précaire des Noirs en Amérique qui sont en proie à des sentiments de double conscience, le second en dénonce les limites en nuançant les idéaux racialistes de la modernité. Cependant, l'engagement de Du Bois dans l'expérience noire en Amérique contourne la linéarité spatio-temporelle de l'État-nation moderne et attribue à la condition noire sa véritable dimension mondiale. Ses interactions avec les différentes communautés, espaces et cultures noires ont forgé son « être chez soi dans le monde » et renforcé sa compréhension globale du concept racial[6]. C'est précisément la raison pour laquelle Du Bois affirme :

> La [race] a été pour moi, comme je l'ai écrit, d'abord une question de prise de conscience, puis d'étude et de science ; ensuite une question d'enquête sur les divers courants de ma propre famille ; et enfin une considération de mon lien, physique et spirituel, avec l'Afrique et la race noire dans son territoire d'origine. (1940, p. 67).

Les expériences internationales de voyage de Du Bois ne peuvent donc pas être assimilées, comme l'affirme Gilroy (1993, p. 121), à « son désir de démontrer la situation interne des Noirs, solidement enlisés dans le monde moderne ».

L'expérience internationale de Du Bois a influencé sa compréhension personnelle, expérientielle et culturelle des « âmes des Noirs ». C'est précisément la raison pour laquelle sa compréhension du panafricanisme ne peut se limiter à une déconstruction de son idéologie raciale. Le panafricanisme de Du Bois dévoile plutôt des expressions performatives d'appartenance à des communautés noires mondiales qui recentrent les corrélations et les tensions inhérentes entre l'américanité, l'africanité et la condition noire.

L'expression de la différence dans l'œuvre de Du Bois est fondamentalement liée à son articulation de la dimension sociale de la race. Contrairement à Gilroy, Du Bois ne reconnaît pas seulement une présence culturelle africaine dans les expériences particulières des Noirs du Nouveau Monde. Il a aussi participé aux congrès panafricains de Paris (1921) et de Manchester (1945), ainsi qu'aux conférences panafricaines d'Accra (1958) (Adi, 2018), ce qui témoigne de son attachement

6 Dans son introduction à la version d'Oxford de *Dusk of Dawn* (2014) éditée par Henry L Gates et Kwame A. Appiah, ce dernier décrit l'activisme mondial de Du Bois comme un mode d'être chez soi dans le monde, ce qui renvoie également à la façon dont Chielozona Eze définit l'afropolitanisme en tant que nouveau style de vie dans le monde.

aux questions relatives à l'Afrique et à l'ensemble du monde noir. Cette preuve d'appartenance à la communauté noire mondiale lui permet d'inscrire les expériences modernes des Noirs dans une chronologie diasporique qui permet aux Noirs du Nouveau Monde d'être parallèlement enracinés dans différents univers spatio-temporels. Pour Du Bois, ces catégories comprennent le temps et l'espace de l'État-nation moderne qui contrastent avec la temporalité et la trans-spatialité de la diaspora. C'est dans cette optique que Du Bois utilise la condition noire comme un outil qui préserve l'interface entre l'ancien et le Nouveau Monde.

Cet engagement politique et culturel à l'égard de la race illustre la représentation de l'Afrique par Du Bois comme un sujet qui véhicule les continuités et les discontinuités entre les Africains continentaux et les Africains de la diaspora :

> L'Afrique est, bien sûr, ma patrie. Pourtant, ni mon père ni le père de mon père n'ont vu l'Afrique, n'en ont connu la signification ou ne s'en sont préoccupés outre mesure. Les parents de ma mère étaient plus proches, mais leur lien direct, en termes de culture et de race, est devenu ténu ; cependant, mon lien avec l'Afrique est fort. (Du Bois, 1940, p. 59).

Il n'est pas surprenant que Du Bois aborde les identités diasporiques africaines sous l'angle racial. Il s'intéresse autant à la remise en question de l'assujettissement racial des Noirs en Amérique qu'à l'établissement d'alliances avec la communauté noire mondiale. Cependant, l'amalgame de sentiments ténus, mais forts à l'égard de l'Afrique, légitime une exploration de la signification plutôt que de l'essence du panafricanisme dans l'œuvre de Du Bois. En effet, l'Afrique, pour Du Bois, constitue un sujet qui lui permet d'interroger l'(il)légitimité de sa présence en Amérique, tout en préparant le terrain pour un panafricanisme qui se manifeste dans ses efforts pour rallier les personnes de descendance africaine dans le monde autour d'une compréhension globale de la condition noire. La conception de Du Bois d'une identité noire globale doit être comprise comme une forme d'être dans le monde qui articule les expériences complexes d'une communauté qui subit encore les impacts de la modernité occidentale. Ces impacts incluent l'interrogation constante sur leur présence légitime au sein de l'État-nation moderne et l'(im)possibilité de leur relation affective avec un continent qui est constamment dépeint comme un héritage du passé.

Du Bois passe d'un lien racial à un lien politique avec l'Afrique, comme en témoignent les émotions ressenties lors de ses visites sur place et la nature de ses relations avec ses homologues africains. Bien qu'il utilise la race pour forger un lien émotionnel avec le continent, il matérialise ce sentiment par ses expériences de voyage à travers l'Atlantique à la recherche de ses racines, un voyage au cours duquel il développe sa conception de l'identité collective des personnes de descendance africaine. Il explique :

> C'est la veille de Noël et l'Afrique chante à Monrovia. Ils sont krus et Fantimen, femmes et enfants, et toute la nuit ils marchent et chantent. La musique était autrefois celle des hymnes du renouveau missionnaire. Mais c'est cette musique qui a été transformée et les paroles absurdes sont cachées dans une langue inconnue – liquide et sonore. La musique est modifiée et expliquée avec des cadences et des tournures. Et c'est le même rythme que j'ai entendu pour la première fois dans le Tennessee il y a quarante ans : l'air est soulevé et porté par les voix fortes des hommes, tandis que flottent au-dessus, en complément, les voix hautes et douces des femmes – c'est l'ancien art africain du chant en partie, si curieusement et avec tant d'insistance, différent. (Du Bois, 1940, p. 60).

Cet esprit de comparaison avec les cultures du continent réitère l'intérêt de Du Bois pour la promotion d'un sentiment de conscience de soi au sein de la communauté noire américaine afin de combattre « la relation malsaine de la personne noire qui la rend incapable de faire face à sa réalité américaine à partir d'une position qui est authentiquement la sienne » (Korang, 2001, p. 172). De plus, il rétablit les liens culturels entre les Africains continentaux et les Noirs de la diaspora que Gilroy néglige dans son ouvrage *The Black Atlantic*. En même temps, ce projet culturel montre la complexité de la relation des Noirs avec l'Afrique. Dans ce cas précis, Du Bois évoque des parallèles culturels plus spirituels que réalistes. Cette représentation de l'appartenance à l'Afrique et à l'Amérique a un pouvoir de réparation pour les Noirs de la diaspora qui luttent pour leur reconnaissance dans la communauté américaine. Si cet engagement panafricaniste avec les cultures du continent et de la diaspora suscite une forme de fierté collective chez les Noirs, il nous permet également d'explorer les différents moyens par lesquels ce panafricanisme spirituel pourrait être transformé en un atout politique pour une communauté noire mondiale caractérisée par ses multiples formes de diversité.

La conscience raciale de Du Bois constitue un atout fondamental qui offre la possibilité de développer une compréhension du panafricanisme qui accepte la différence. Son mode d'expression diversifié de la condition noire constitue le fondement de sa revendication d'une africanité susceptible de restaurer un moi diasporique noir écrasé par les pratiques raciales américaines. Du Bois écrit :

> Mon sentiment racial envers l'Afrique n'était alors qu'une question d'apprentissage et de réaction personnelle, ma méfiance à l'égard des préjugés des Blancs, mon expérience dans le Sud, à Fisk. Mais il n'en était pas moins réel et déterminant pour ma vie et mon caractère. Je me sentais africain de par ma race et, de ce fait, j'étais africain et membre à part entière du groupe d'Américains ayant une peau noire que l'on appelait les Nègres. (1940, p. 58).

Cette évocation de la dimension raciale et spirituelle de l'africanité traduit la particularité des expériences des Noirs américains. Sa présentation comme une question d'apprentissage individuel suggère que la race est un indicateur culturel ouvert qui imprègne les personnes de descendance africaine d'un sentiment d'autodétermination, d'une conscience raciale et d'une identité propre à la diaspora. L'accent mis par Du Bois sur l'articulation locale de la race en Amérique et son identification avec les cultures africaines avec lesquelles il doit encore renouer implique que les cultures noires dans le monde moderne sont appelées à être en contact les unes avec les autres et à forger ce qu'Edwards appelle « la différence dans l'unité » (2001, p. 59). Cette solidarité transnationale dévoile le potentiel de la race en tant qu'indicateur fluctuant[7], c'est-à-dire son articulation en tant que catégorie instable qui se modifie selon les différentes temporalités, les espaces et les géographies. Cette représentation fluide de la race, qui contraste avec son essentialisation dans certains tropes panafricanistes, nous permet de remettre en question le contexte atlantique de Gilroy qui a introduit une hiérarchie différente au sein des personnes de descendance africaine.

En intégrant l'expérience noire dans le cadre occidental moderne, Gilroy crée une hiérarchie ethnique qui sape l'unité panafricaine. Son utilisation du navire négrier comme symbole de la modernité introduit un fossé entre l'Afrique et sa diaspora et réduit les différences culturelles des personnes de descendance

7 Ce terme est emprunté à l'essai du même titre de Stuart Hall, qui considère la race comme une catégorie instable dont la signification change en fonction du contexte culturel.

africaine à un décalage, c'est-à-dire « une différence ou un écart dans le temps (qui avance ou retarde un horaire) ou dans l'espace (qui déplace un objet) » (Edwards, 2001, p. 65). C'est précisément ce décalage que Gilroy considère à tort comme le point de départ de la modernité noire, fragilisant ainsi sa double fonction de point de rupture et de lien entre les Noirs du continent et ceux de la diaspora. Contrairement à Gilroy, Du Bois trouve le moyen de combler cette lacune par des expressions culturelles qui perturbent la hiérarchisation des personnes de descendance africaine en sujets modernes et non modernes. C'est précisément la raison pour laquelle Wright affirme que :

> Dans ses écrits, Du Bois indique un lieu de naissance en Amérique pour son corps à deux âmes (un Américain, un Noir), mais l'Afrique arrive comme un verbe (africaniser), un ensemble de pratiques qui pourraient être déployées pour changer l'Amérique – réinterpréter l'américanité, pour ainsi dire, par le biais d'une épistémologie alternative. (2015, p. 51).

Dans l'œuvre de Du Bois, la revendication de l'africanité est une mesure corrective qui non seulement interroge les relations raciales statiques, verticales et hiérarchisées au sein de l'État-nation américain, mais introduit également une compréhension fluide, horizontale et multicouche de la différence des membres de la diaspora. C'est la possibilité pour les personnes de descendance africaine de remettre en question la corrélation du modèle occidental moderne entre la différence et l'absence de subjectivité, et de repenser l'unité à travers les différences. Ce n'est que dans cette optique que le panafricanisme peut être représenté comme une théorie de la différence dans laquelle les identités raciales sont considérées comme une catégorie instable, dont la signification est déterminée par les positions des communautés noires dans le temps et l'espace. C'est pour cette raison que la compréhension de la race par Du Bois a évolué d'une théorie essentialiste tournée vers l'Amérique à un indicateur socioculturel global. Sa compréhension idéologique de la race en Amérique est le point de départ d'un panafricanisme qui s'est matérialisé dans ses relations économiques, politiques et culturelles avec les personnes de descendance africaine à travers le continent et la diaspora. Dans *The Negro* (2018, p.9), il affirme que « la race est une conception dynamique et non statique, et que les races typiques changent et se développent continuellement, se confondent et se différencient ». Ainsi, l'expérience de Du Bois aux États-Unis, son activisme mondial et son sentiment d'appartenance à la culture africaine lui permettent de transcender les représentations essentialistes de la race et d'en revendiquer la signification socioculturelle. Sa compréhension transformatrice du concept de race devrait également s'appliquer aux différentes communautés noires caractérisées par leur hétérogénéité en termes d'ethnicité, de sexe, de classe et de géographie culturelle.

La conception culturaliste de la race – voire de l'ethnicité – de Du Bois témoigne d'une idéologie panafricaniste qui aligne le mouvement sur les manifestations contemporaines de la différence dans le monde noir. Bien qu'il ait été plus intéressé par la création d'un nationalisme inclusif qui supplante le modèle occidental moderne, sa démarche intellectuelle complexe, mais parfois controversée, sur la race et la culture montre que son objectif ultime reste la célébration de la différence. Néanmoins, la compréhension de la différence par Du Bois a toujours été compromise par son obsession de la condition noire aux États-Unis. C'est précisément la raison pour laquelle Kwame Anthony Appiah affirme que :

> La position antithétique de Du Bois est l'acceptation de la différence, ainsi que l'affirmation que chaque groupe a son rôle à jouer ; que la race blanche et les autres races sont liées non pas en tant que supérieures ou inférieures mais en tant que compléments ; que le message noir est, avec le message blanc, une partie du message de l'humanité. (1985, p. 25).

Malgré ces controverses raciales, on peut soutenir que la philosophie de Du Bois fait ressortir le potentiel politique que le panafricanisme peut exercer au sein des communautés noires modernes. Ses vertus politiques et culturelles peuvent être repensées en fonction de la différence, mais une différence qui dépend d'un échange interactif, intersubjectif et transnational avec les expériences des Noirs d'aujourd'hui à l'échelle mondiale.

Panafricanisme, afropolitanisme et condition globale des Noirs

L'émergence d'une nouvelle diaspora africaine aux États-Unis et en Europe ne nuance pas seulement le concept de l'Atlantique noir de Gilroy, mais complique encore l'importance de la race dans la construction de la condition globale des Noirs. Les pratiques contemporaines de la différence et du pluralisme culturel supplantent les idéologies raciales traditionnelles et structurent l'appartenance culturelle selon les principes du transnationalisme. C'est précisément la raison pour laquelle la diaspora, comme on l'a dit, reste un dispositif important à travers lequel le panafricanisme peut être réinventé. La différence diasporique ne remet pas seulement en question le récit linéaire du schéma occidental moderne, mais elle fait aussi apparaître la dislocation culturelle comme la nouvelle condition de la vie des Noirs et diversifie les représentations de la condition noire à l'époque contemporaine. Comme l'affirme Yogita Goyal :

> Les anciens modèles de diaspora, qu'ils soient panafricains ou atlantiques, ont souvent imposé l'hégémonie américaine, l'Afrique continuant d'être décrite dans des termes qui donnent la priorité aux besoins et aux hypothèses de la diaspora. Mais aujourd'hui, la nouvelle diaspora répond et fait avancer la conversation au-delà du panafricanisme, de l'humanisme de Bandung, de l'Atlantique noir de Gilroy ou de la praxis de la diaspora de Brent Edwards. (2017, p. 259).

Alors que ces différents discours sur la condition globale des Noirs renforcent la représentation triangulaire des expériences noires modernes, leurs dialogues continus, mais discordants avec la réalité de la race, évoquent des représentations changeantes de l'identité qui font écho aux idéaux panafricains de différentes manières. Une approche plus large de l'expérience noire moderne – l'épistémologie de la traversée de l'Atlantique de Gilroy, le panafricanisme rédempteur de Du Bois et la remise en cause de l'histoire singulière par l'afropolitanisme – dévoile des constructions de l'africanité qui nous permettent de lire le panafricanisme comme une manifestation postnationale de la condition noire plutôt que comme un mouvement marginaliste et racialiste. L'importance du panafricanisme au xxi^{e} siècle exige des échanges transnationaux sur la notion de différence qui remettent en question la canonisation de l'histoire singulière de la diaspora noire fondée sur le modèle de l'Atlantique noir. La dislocation contemporaine de la diaspora dans différents coins du monde montre que la différence diasporique associe des discours et des calendriers qui résistent aux représentations monolithiques de la condition noire. Comme indiqué, le panafricanisme et

l'afropolitanisme sont souvent présentés comme deux moments différents de la tradition intellectuelle noire, avec des projets complètement différents. Alors que le premier considère la race comme le fondement culturel des identités des personnes de descendance africaine, le second « revisite le paradigme dominant de l'espace et de la subjectivité transnationaux » (Skinner, 2017, p. 6). Étant donné que, comme le montre notre lecture de Du Bois, la race est un indicateur changeant, la lutte pour la reconnaissance de la subjectivité noire visible dans les discours sur l'Afrique de la fin du xix^{e} et du début du xx^{e} siècle prend un nouveau tournant au xxi^{e} siècle.

La mobilité mondiale des personnes de descendance africaine fait passer les représentations de la différence diasporique de leur vision raciale et transatlantique à une vision du monde plus transnationale et mondiale. Skinner (2015, p. 23) explique en outre que « sous le signe de l'Afropolitan, l'Afrique et ses peuples ne sont pas simplement les cibles de l'intervention mondiale, mais le site et les agents de la connaissance et de la pratique mondiales ».

Cette redéfinition de l'africanité qui n'est plus associée au traumatisme du déracinement, mais qui célèbre la dislocation culturelle, dévoile la capacité d'action comme une couche supplémentaire de résilience dans les contre-discours noirs sur la modernité. Elle révèle que les récits contemporains de mobilité des personnes de descendance africaine reformulent la race et la nation en tant que paradigmes modernes de l'identité, et mettent l'accent sur la différence en tant que manifestation de la capacité d'action. Dans ce cas, la performance de l'africanité transcende les enjeux essentialistes de la condition noire telle qu'elle était défendue par les panafricanistes culturels de la fin du xix^{e} et du début du xx^{e} siècle, et implique également un sens de l'autodétermination, de la subjectivité postcoloniale et de l'affinité transnationale qui peuvent tous être trouvés dans un examen critique du discours de l'afropolitanisme.

Cette expression de la différence au sein des communautés de descendance africaine déplace les représentations monolithiques de la signification de la race, de l'action et de la libération au sein de la diaspora noire mondiale. Comme nous l'avons expliqué, le concept d'africanité a été utilisé, bien que de manière incohérente dans les cercles intellectuels noirs, pour contrer le discours de la suprématie blanche. Son association avec une définition essentialiste de l'identité raciale dans l'ancienne diaspora africaine pour le triomphe d'un panafricanisme racial est remise en question par une génération postcoloniale de chercheurs, d'écrivains et d'activistes africains dont le questionnement relatif à la suprématie blanche repose sur une interprétation apparemment plus complexe des récits d'appartenance qui minent le modèle occidental moderne, l'un des fondements épistémiques de l'État-nation. Pour Yogita Goyal, par exemple :

> Alors que Gilroy soulignait que l'histoire de la violence et la mémoire de l'esclavage étaient à la base de la relation douloureuse des peuples noirs de l'Atlantique avec l'Occident, où ils étaient à la fois aliénés et enchaînés, les Afropolitains et les Afropéens célèbrent la dislocation et rejettent entièrement le modèle du traumatisme comme constitutif de leurs identités. (2021, p. 780).

Cette génération d'Afropolitains, caractérisée par la célébration de leur auto-description en tant que mutants culturels, exprime sa subjectivité à l'intersection de différentes positions et entités locales qui interrogent habituellement les représentations monolithiques des séquelles mondiales de l'esclavage, du colonialisme et des migrations transnationales, mais qui sont également remises

en question par ces représentations. Dans *Bye-Bye, Babar*, Taiye Selasi (2005, p. 10) explique la formation des identités afropolitaines comme un processus qui se déroule « le long de trois dimensions : nationale, raciale, culturelle – avec des tensions subtiles entre elles ». Cette tension qui réaffirme le décalage, constitue le fondement d'un échange varié, multifocal, anti-essentialiste et supranational avec le monde. Si cette représentation afropolitaine de la subjectivité postule, comme le rappelle Selasi (2005) que « rien n'est nettement noir ou blanc », elle présente l'africanité elle-même comme un révélateur culturel qui permet aux personnes de descendance africaine d'exposer leur sens de la différence culturelle comme un élément constitutif fondamental de leur subjectivité.

Les relations ténues des personnes de descendance africaine avec les institutions de la modernité telles que l'État-nation confirment la prévalence d'un ordre mondial racialisé dans lequel la représentation de l'africanité participe à un effort de désarticulation des effets de la suprématie blanche mondiale (Pierre, 2012). Bien que les différentes articulations de la race dans le panafricanisme et l'afropolitanisme couvrent différents contextes historiques et socioculturels, les représentations de l'être et de l'identité dans chacun de ces contextes devraient être conçues plutôt sous la forme d'un changement que d'une rupture (Goyal, 2019). Dans chaque contexte, les personnes de descendance africaine, que ce soit de manière essentialiste ou non, déploient stratégiquement leurs identités raciales, ethniques et nationales pour démonter les fondements racistes du paradigme occidental moderne. Elles envisagent leur identité à partir d'une certaine essence (couleur de peau, nationalité et origines) afin d'articuler une démarche politique qui saperait les différentes manifestations du pouvoir exercé sur les corps, les cultures et les identités noirs dans le contexte de la modernité.

Conclusion

Il est important de noter que les débats contemporains sur le panafricanisme, l'afropolitanisme, la condition noire et la diaspora transcendent la dichotomie essentialiste ou pluraliste. Chacun de ces concepts a une fonction particulière dans notre implication contemporaine dans les expériences des Noirs dans la modernité. Même si le panafricanisme a été théorisé à l'origine, d'un point de vue essentialiste, il présente une politique raciale d'action qui remet en question la représentation de la modernité comme une histoire unique. Alors que les chercheurs panafricains tels que Du Bois articulent cette action autour de modèles culturels pour promouvoir l'inclusion et l'acceptation de la différence au sein et au-delà de l'État-nation moderne, la génération afropolitaine utilise ces modèles culturels comme des repères qui peuvent les relier au continent et les aider à surmonter les angoisses de la dislocation et de la (non-)appartenance au sein de l'État-nation moderne. C'est précisément la raison pour laquelle ces deux discours peuvent être considérés comme des outils épistémiques permettant de définir la condition noire comme un concept afrodiasporique qui crée les conditions de la libération des personnes de descendance africaine des chaînes de l'euro-modernité. Dans le cadre plus large de la diaspora, le panafricanisme et l'afropolitanisme peuvent tous deux être imaginés comme des modes de représentation de l'identité qui interrogent l'autorité contraignante de l'État-nation moderne, tout en montrant les dysfonctionnements d'un système mondial capitaliste dans lequel les États raciaux et postcoloniaux minent la subjectivité et la capacité d'action des personnes de descendance africaine.

Bibliographie

Adi, H. (2018). *Pan-Africanism: A history*. Bloomsbury Publishing.

Appiah, K. A. (1985). The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race. *Critical Inquiry*, *12*(1), 21-37.

Appiah, K. A. (1992). *In My Father's House: Africa in the philosophy of culture*. Oxford University Press.

Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. W. W. Norton & Company.

Balakrishnan, S. (2018). Afropolitanism and the End of Black Nationalism. Dans Delanty, G. (ed.), *Routledge International Handbook of Cosmopolitanism Studies*, (pp. 575-585). Routledge.

Du Bois, W.E.B (1940). *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*. (Gates, H. L. Ed). Oxford University Press.

Du Bois, W.E.B. (2018). The negro (1915). IAP.

Du Bois, W.E.B (2018). *Souls of Black Folk*. University of Massachusetts Press.

Edwards, B. H. (2001). The Uses of Diaspora. *Social Text*, *19*(1), 45-73.

Edwards, B. H. (2003). *The Practice of Diaspora: Literature, translation and the rise of Black Internationalism*. Harvard University Press.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. Harvard University Press.

Gikandi, S. (2014). Outside the Black Atlantic. *Research in African Literatures*, *45*(3), 241-244.

Goyal, Y. (2014). Africa and the Black Atlantic. *Research in African Literatures*, *45*(3), 4-25.

Goyal, Y. (2017). We Need New Diasporas. *American Literary History*, *29*(4), 640-663.

Goyal, Y. (2019). *Runaway Genres: The Global Afterlives of Slavery*. New York University Press.

Goyal, Y. (2021). When was the Afropolitan? Thinking literary genealogy. *Journal of the Modern Language Association of America*, *136*(5), 778-784.

Hall, S. (2021). Race, the Floating Signifier: What more is there to say about "race". Dans P. Gilroy & R. W. Gilmore (Eds.), *Selected Writings on Race and Difference* (pp 359-373), Duke University Press.

Korang, K. L. (2001). As I Face America: Race and africanity in Du Bois's *The Souls of Black Folk*, C Fentenot & M M Alice (eds), in *W.E.B Du Bois and Race*, Mercer University Press, pp 166-186.

Pierre, J. (2012). *The Predicament of Blackness: Postcolonial Ghana and the Politics of Race.* University of Chicago Press.

Selasi, T. (2005) Bye Bye Babar. *The Lip Magazine*.

Skinner, R. T. (2015). An Afropolitanmuse. *Research in African Literatures*, *46*(2), 14-31.

Skinner, R. T. (2017). Why Afropolitanism matters. *Africa Today*, *64*(2), 2-21.

Sterling, C. (2015). Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, and Pan-Africanism via Edward Wilmot Blyden. *The Journal of Pan African Studies*, *8*(1), 119-145.

Thiam, C. (2023). *Epistemologies from the Global South: Negritude, Modernity and the Idea of Africa*. University of KwaZulu-Natal Press.

Wright, M. M. (2004). *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*. Duke University Press.

Wright, M. M. (2015). *Physics of Blackness: Beyond the Middle Passage Epistemology*. University of Minnesota Press.

The Pitfalls of (Anti)Essentialism: Pan-Africanism, Afropolitanism, and Global Blackness

Alioune Fall
Assistant Professor
Providence College
afall1@providence.edu

How to cite this paper:
Fall, A., (2023). The Pitfalls of (Anti)Essentialism: Pan-Africanism, Afropolitanism, and Global Blackness. *Global Africa, (3)*, pp. 298-309.
https://doi.org/10.57832/3dz0-1684

Received: October 12, 2022
Accepted: October 26, 2022
Published: September 20, 2023

© 2023 by author(s). This work is openly licensed via CC BY-NC 4.0

Abstract

Racial discourses of the Enlightenment have, for a long time, been subjected to criticism within the Black intellectual tradition. While certain Black theorists of race such as W.E.B DuBois, Edward Wilmot Blyden, have responded to racist ideations of humanism via discourses such as Pan-Africanism, others like Kwame Anthony Appiah, and Paul Gilroy have taken a much more critical stance regarding the expression of racial identity as a counter discourse to European modernity. In fact, they even question the racial foundations of this form of Black radicalism which, according to them, articulates the limits of approaching identities through the racial paradigm. This philosophical conversation creates two different currents in the Black intellectual tradition: a racialist school of thought that ontologizes Blackness to express a pan-Africanist discourse that liberates the Black subject from white hegemony and an anti-racialist school that denounces anti-Black racism by presenting European modernity as a cultural syncretism that transcends racial particularities. Both of these philosophical interventions on race, racism, and (Anti) Blackness influence contemporary articulations of postcolonial Black subjectivities which underscore an Afro-Atlantic experience, a rootedness in Western modernity, and a discourse of self-hood. I argue, therefore, that it is theoretically unfounded to concur, as Cheryl Sterling argues in "Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, and Pan-Africanism," that discourses of global Africanness like Afropolitanism, the Afro-Chic or Afro-futurism are exclusionary, and elitist therefore not pan-African. Africanness should be understood in the contemporary global context in its performative dimension as an expression of cultural difference that celebrates a rootedness in the Afro-Atlantic experience, an engagement with European modernity via the nation-state, and an articulation of self-worth that reimagines the future of people of African descent. In this lens, a Pan-Africanist understanding of these global iterations of Africanness lies in its reinvention as a humanist discourse grounded on these three principles: Black liberation and self-determination, postcolonial subjectivity, and (trans)national affiliation. These three principles show that manifestations of Blackness in the postcolonial era transcend Black people's collective identification to a singular African root as it was advocated in Blyden's iterations of a return to a Black Africa. It is rather a continuous exploration of the dignity of people of African descent whether in Africa or the Black diaspora, a reimagination, beyond the "racial contract", of institutions of power such as the nation-state which constantly smother the prevalence of Black life, and an acknowledgement of the transformative dimension of Afro-Atlantic identities which value people of African descents' experiences within and beyond the nation-state as they embark on self-restorative journeys in the African continent.

Keywords

Modernity, Pan-Africanism, Afropolitanism, Black Atlantic, Global Blackness, Diaspora

Introduction

The first theoreticians of Pan-Africanism, namely Edward W Blyden, Alexander Crummell, and Martin Delany, etc., conceptualized the movement as a culturalist expression of race[1]. These scholars used the idea of Pan-Africanism to conceive of a space, real or metaphorical, where people of African descent could live and flourish. As opposed to the modern dehumanization of people of African descent, they imagined "Africa" as a place that guarantees the freedom and humanity of people of African descent. In "Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, and Pan-Africanism via Edward Wilmot Blyden," for example, Cheryl Sterling states:

> Pan-African ideations arose from the desires of the enslaved to return to Africa and it has been envisioned as a social, cultural, philosophical, and psychic call. It is a movement predicated on the construction of blackness and Africanness that presupposes a commonality in suffering faced by all Black peoples due to slavery, racial discrimination, colonial exploitation, and the movements for decolonization, which in turn, allows for a common form of identification that nullifies geographic, ethnic, social, cultural, and class differences. (p. 129)

In Sterling's terms, Pan-Africanism is an anti-racist and anti-colonial discourse that disrupts institutional racism through the construction of Africa as an imagined physical place. This physical space offers, in turn, the conditions for developing a Pan-African identity that emphasizes a political yet static expression of Blackness, while overlooking cultural difference as constitutive of the Afrodiasporic experience. This racialist understanding of Pan-Africanism has been challenged by more contemporary frameworks such as Afropolitanism which frames the global Black diasporic debate around difference[2].

There has been a dichotomous representation of the Black experience in light of recent discourses on Blackness. While, on the one hand, Pan-African thought is frequently presented as an obsolete essentialist political ideology, recent discourses such as Afropolitanism are viewed as more inclusive frameworks (Balakrishnan, 2018). In The Black Altantic: Modernity and Double Consciousness (1993) and In My Father's House (1992), for example, Paul Gilroy and Kwame Anthony Appiah condemn Pan-Africanism as a racial ideology and characterize its forefathers as racists. Accordingly, Appiah proposes the notion of "rooted cosmopolitanism" as a framework that helps reconceptualize global Africa beyond the essentialization of race and along the lines of the Afropolitan understanding of difference, diversity, and fluidity. In this essay, I revisit the significance of Pan-Africanism in light of the Afropolitan framework and interrogate their categorization as, respectively, an essentialist and a pluriversalist expression of Black identity.

I argue that race is central to the Pan-African and the Afropolitan traditions. As a critique of the Euro-Modern paradigm, Pan-Africanist scholars have used race as a means to affirm Black humanity and organize Black liberation. And yet, despite

1 *In Pan-Africanism: A History* (2018), Hakim Hadi refers to these early Pan-Africanists as scholars that conceptualized the movement through a racialist understanding of the experience of diasporic Blacks and advocated for their return to the continent.

2 Key concepts such as Black and Blackness will be capitalized throughout the text to maintain consistency and draw the reader's attention.

its essentialist tradition, Pan-Africanism has laid the foundations of an African diasporic identity that enables the interrogation of the relevance of mobility, pluralism, diversity, and becoming within people of African descent's contemporary experiences. Pan-Africanism constitutes, thus, despite its racialist particularities, a prelude to new developments in Afrodiasporic experiences. its essentialist particularities are not antagonistic to the Afropolitan framework. Both intellectual frameworks advocate for a politics of self-determination, postcolonial subjectivity, and transnational belonging from an ethnic lens. While Pan-Africanists iterate the cultivation of racial difference as a liberating discourse in a Euro-Modern context, Afropolitans claim ethnic difference as a reference point for rethinking diversity, pluralism, and belonging within global Black communities. We can, therefore, argue that both of these discourses challenge Western narratives of modernity and institutions of power, such as the nation-state, by using *diasporic* identity as a paradigmatic reflection of *difference* in the contemporary global context.

Gilroy's Critique of Pan-Africanism: An uncomplete argument

Gilroy's *Black Atlantic* constitutes one of the strongest critiques of Pan-Africanism in the past three decades. In this text, he revisits the philosophy of pioneers of the Pan-African tradition such as W. E. B. Du Bois, Martin Delany, and Alexander Crummell. Gilroy presents Pan-Africanism as a racial ideology and labels these intellectuals as racist. That is precisely why he argues that "the more mystical versions of black communitarianism are frequently heard as part of the argument that an innate or fundamental unity can be found beneath the surface of the irreducible plurality of new world black styles" (Gilroy, 1993, p. 120). This condemnation of Pan-Africanism as a mystical version of Black communitarianism targets the use of race as a cultural category of difference that separates an essentially White Western subject from a subliminal Black other. Yet, this critique of racialism unveils an additional layer of essentialism anchored in Gilroy's reconciliation of the Black diasporic experience with Western modernity.

Gilroy's theory of diaspora developed in contradistinction to the Pan-African tradition presents a strong critique of the Western narrative of modernity. His interrogation of the various forms of essentialism present in modern racial discourses indicates that a new politics of cultural difference significantly changes contemporary engagements with the practice of diaspora[3]. Nonetheless, his obsession in discounting race constrains the relevance of his argument and undervalues its ethnic manifestations in the experience of people of African descent. For Gilroy:

> The essential trademark of cultural insiderism which also supplies the key to its popularity is an absolute sense of ethnic difference. This is maximized so that it distinguishes people from one another and at the same time acquires an incontestable priority over all other dimensions of their social and historical experiences, cultures, and identities. (p. 3)

It is important to note that Gilroy's critique simultaneously targets representations of Euro-modernity and their counter-discourses. Not only does he denounce racial

3 This term references Brent Hayes Edwards's *The Practice of Diaspora: Literature Translation and the Rise of Black Internationalism* (2003) in which he presents an interdisciplinary understanding of the Black experience between the two world wars.

hierarchy and undermine Western representations of subjectivity, but he also critiques different forms of Black nationalisms that essentialize racial difference. This critique of racial essentialism that also discounts people of African descent's ethnic experiences prevents Gilroy from carefully engaging Pan-Africanism as a theory of difference that operates beyond the modern Western framework and outside the linear time and space of modernity.

Gilroy's inscription of diaspora into the linear modern timeline perpetuates the modern Western paradigm. Although he clearly demonstrates the limits of the modern Western framework through his denunciation of cultural insiderism, his theory of diaspora is still rooted in a Euro-American bias, manifested in his representation of the African experience as rooted in a mythical past. In "Outside the Black Atlantic," Simon Gikandi argues that "it would seem that Gilroy's redemptive narrative was only possible through the omission of this story of black suffering and the occlusion of Africa from the moral and social geography of the black Atlantic" (Gikandi, 2014, p. 241). This occlusion of Africa from modernity shows that the Black Atlantic is, in his view, inscribed into a linear narrative of progress which, in this particular case, distorts the Afro-Atlantic roots and routes of New World Blacks, and underrates the significance of Pan-Africanism. Moreover, his conception of the Middle passage as marker of a radical break between continental and diasporic Blacks expresses a truncated reading of the Black experience that represents Africa as an empty space that is meaningless to New World Blacks like Du Bois. For Gilroy:

> Africa emerged instead as a mythic counterpart to modernity in the Americas – a moral symbol transmitted by exquisite objects seen fleetingly in the African collection at Fisk University but largely disappearing from Du Bois's account, leaving an empty, aching space between his local and global manifestations of racial injustice. (p. 113)

Gilroy's reductive representation of Du Bois's understanding of Africa simplifies Du Bois's rather complex and contextual philosophy and undermines Gilroy's own project, that is, his conception of the nation-state as a fundamentally heterogeneous community. In addition, while Gilroy's Atlantic framework shows that he is interested in difference and plurality, he approaches these two concepts within the confines of Euro-Modern thought. That is precisely why, in "Africa and the Black Atlantic," Yogita Goyal argues

> For Hall and Gilroy, among many others, the concept of diaspora (with its connotations not just of trauma, rupture, and uprooting, but also métissage, creolization, and hybridity) was the best way to combat national narratives of homogeneity and to force open a closed notion of English identity as well as unpack blackness itself and unmoor it from a nationalist take. (2014, p. 8)

Gilroy is clearly more interested in accounting for what Michelle Wright describes as a "difference from within" the space of the nation.[4] In this instance, Gilroy interrogates homogeneous representations of subjectivity in the Western tradition. This critique enables him to question racial difference without necessarily addressing people of African descent's transnational affiliation to the continent.

Discourses of homogeneity have always influenced people of African descent's engagement with institutions of modernity. They show that the modern Western

4 *In Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora* (2004) she describes two understandings of otherness. The Black Other from within located inside the West and the Black Other from without located outside the West. This shows a two-folded understanding of difference that I also apply to echo racial difference and diasporic difference.

framework and its counter-discourses such as Pan-Africanism operate on an epistemic paradox. On the one hand, the need to discount Western modernity's single story remains a pressing issue for people of African descent. On the other, "race" is presented, in Gilroy's terms, as an ideological concept that inhibits a pluralist representation of world history. That is why Cheikh Thiam argues in *Epistemologies from the Global South: Negritude, Modernity and the Idea of Africa* (2023) that:

> The critique of Pan-Africanism and Black Nationalism that Gilroy develops in The Black Atlantic is rooted in this critique of the paradox constitutive of the traditional conception and representation of modernity. Gilroy suggests that any critique of the representation of people of African descent in the modern world must reject the understanding of the modern teleology that led to the invention of a single world history (p. 100).

This teleological understanding of modernity sets fragmented Black experiences against each other and divides people of African descent into two different categories: modern Blacks and non-modern Africans. It is however important to underline that despite New World Blacks' historical presence in the West, their subjectivity is always questioned by their status as racial others because the nation-state as an institution of modernity has been framed as a homogenous entity along the lines of race. It is for this reason that Wright argues:

> Nationality cannot fully accept difference within because nationality is concomitant with "difference without," or without difference. For those who lie within its borders as signifiers of differences – whether racial, ethnic, sexual, gender, or religious differences – they must necessarily be constructed as antithesis to the nationality's thesis. They serve as a marker of what the nation is continually attempting to overcome (2004, p. 38).

Therefore, New World Blacks are bound to constantly negotiate their sense of belonging to the nation-state because Whiteness, its defining principle, is fundamentally opposed to Blackness. This situation encourages people of African descent to envision their subjectivities beyond the nation-state because the latter dismisses the possibilities of Black self-fulfillment. Gilroy's understatement of this predicament led to his misinterpretation of Pan-Africanism as a racial ideology and his oversighted representation of Du Bois as racist. In fact, a careful analysis of Du Bois's international experience, his activism, and his performance of racial belonging unveils his Africa-centered engagement with difference which can be read as a more nuanced iteration of Pan-Africanism.

"Race," Du Bois and the Performance of Africanness

Du Bois's and Gilroy's engagements with the Black diasporic experience display different understandings of race that influence our contemporary reenactment of Pan-Africanism. While the former uses race as a concept that unveils the precarious condition of Blacks in America mired into feelings of double consciousness, the latter denounces its limits by nuancing modernity's racialist ethos. Yet, Du Bois's engagement with the Black experience in America circumvent the spatio-temporal linearity of the modern nation-state and attributes to Blackness its true global

dimension. His interactions with different Black communities, spaces and cultures forged his "being at home in the world" and honed his global understanding of the racial concept[5]. That is precisely why Du Bois argues in *Dusk of Dawn* (1940):

> It [race] was for me as I have written first a matter of dawning realization, then of study and science; then a matter of inquiry into the diverse strands of my own family; and finally a consideration of my connection, physical and spiritual, with Africa and the Negro race in its homeland (p. 67)

Du Bois's global travel experiences cannot, thus, be subsumed, as Gilroy claims, to "his desire to demonstrate the internal situation of blacks, firmly locked inside the modern world" (1993, p. 121). Du Bois's international experience influenced his personal, experiential, and cultural understanding of the "souls of Black folk". That is precisely why his understanding of Pan-Africanism cannot be limited to a misconstruction of his racial ideology. Du Bois's Pan-Africanism unveils, rather, performative expressions of belonging to global Black communities that re-center the inherent correlations and tensions between Americanness, Africanness, and global Blackness.

The expression of difference in Du Bois's work is fundamentally linked to his articulation of the social significance of race. In opposition to Gilroy, Du Bois not only acknowledges an African cultural presence in the particular experiences of New World Blacks. In addition, his involvement with Pan-African congresses held in Paris (1921) and Manchester (1945) as well as his participation in the All-African conferences in Accra (1958) (Adi, 2018) displays his attachment to issues pertaining to Africa and the global Black world. This performance of belonging to the global Black community enables him to inscribe modern Black experiences in a diasporic timeline that allows New World Blacks to be simultaneously rooted in different spatio-temporal orders. Those orders, for Du Bois, comprise the time and space of the modern nation-state which contrasts with the temporality and trans-spatiality of diaspora. It is in this light that Du Bois uses Blackness as a tool that preserves the interface between the old and the New World. This political and cultural engagement with race (Blackness) illustrates Du Bois's representation of Africa as a trope that conveys the continuities and discontinuities between continental and diasporic Africans. He argues:

> Africa is, of course, my fatherland. Yet, neither my father nor my father's father ever saw Africa or knew its meaning or cared overmuch for it. My mother's folk were closer and yet their direct connection, in culture and race, became tenuous; still, my tie to Africa is strong (Du Bois, 1940, p. 59).

It is not surprising that Du Bois conceives of African diasporic identities through a racial lens. He is as much interested in questioning the racial subjugation of Blacks in America as forging alliances with the global Black community. However, his amalgamation of tenuous yet strong feelings about Africa legitimizes an exploration of the meaning rather than the essence of Pan-Africanism in Du Bois's work. Indeed, Africa, for Du Bois, constitutes a trope that enables him to interrogate the (il)legitimacy of his presence in America while also laying the ground for a Pan-Africanism that is manifest in his efforts to rally people of African descent in the world around a global understanding of Blackness. Du Bois's conception of a global Black identity should be understood as a form of being-in-the world that articulates

5 In his introduction to the Oxford version of *Duk of Dawn* (2014) edited by Henry L Gates and Kwame A Appiah, the latter explains Du Bois's global activism as a mode of being at home in the world which also references Chielozona Eze's framing of Afropolitanism as a new mode of being in the world.

the complex experiences of a community that still undergoes the effects of Western modernity. These effects include the constant interrogation of their legitimate presence within the modern nation-state and the (im)possibility of their affective relationship with a continent that is constantly portrayed as a legacy of the past.

Du Bois proceeds from a racial to a political bonding with Africa displayed through the emotions performed during his onsite visits in the continent and the character of his relationship with his African counterparts. Although he uses race to forge an emotional connection with the continent, he materializes this feeling through his travel experiences across the Atlantic in the quest of his roots, a journey out of which he develops his conception of people of African descent's collective selves. He explains:

> Christmas Eve, and Africa is singing in Monrovia. They are krus and Fantimen, women and children, and all the night they march and sing. The music was once the music of mission revival hymns. But it is that music now transformed and the silly words hidden in an unknown tongue – liquid and sonorous. It is tricked out and expounded with cadence and turn. And this is the same rhythm I heard first in Tennessee forty years ago: the air is raised and carried by men's strong voices, while floating above in obbligato, come the high mellow voices of women – it is the ancient African art of part singing, so curiously and insistently different (Du Bois, 1940, p. 60).

This comparative engagement with the cultures of the continent reiterates Du Bois's interest in promoting a sense of self-awareness within the Black community in America to address "the Black person's unhealthy relationship that leaves him unable to deal with his American reality from a position that is authentically his own" (Korang, 2001, p. 172). Moreover, it reinstates the cultural linkages between continental Africans and diasporic Blacks that Gilroy overlooks in his Black Atlantic. In the meantime, this cultural project displays the complexity of Black people's relationship with Africa. In this particular instance, Du Bois evokes cultural parallelisms which are more spiritual than realistic. This performance of belonging in Africa and America has a healing power for Black people in the diaspora who struggle for recognition within the American cultural polity. While this pan-Africanist engagement with the cultures of the continent and the diaspora instigates a form of collective pride within Black collective selves, it also enables us to explore the different means through which this spiritual pan-Africanism could be transformed into a political asset for a global Black community characterized by its multiple layers of diversity.

Du Bois's racial consciousness constitutes a fundamental asset that offers the possibility to develop an understanding of Pan-Africanism that accepts difference. His diversal expression of Blackness constitutes the foundation of his reclamation of an Africanity that can restore a Black diasporic self crushed by American racial politics. Du Bois writes:

> My African racial feeling was then purely a matter of my own learning and reaction; my recoil from the assumptions of the whites; my experience in the South at Fisk. But it was none the less real and a large determinant of my life and character. I felt myself African by race and by that token was African and an integral member of the group of dark Americans who were called Negroes. (Du Bois, 1940, p. 58)

This evocation of the racial and spiritual dimension of Africanness conveys the particularity of the experiences of American Blacks. Its presentation as a matter of

individual learning suggests that race is an open cultural signifier that permeates people of African descent with a sense of self-determination, racial consciousness and diasporic identity. Du Bois's emphasis on the local articulation of race in America and his identification with African cultures that he has yet to reacquaint with imply that Black cultures in the modern world are bound to be in contact with each other and forge what Edwards refers to as "difference within unity" (2001, p. 59). This transnational solidarity unveils the potential of race as a floating signifier[6], that is, its articulation as an unstable category that shifts across different temporalities, spaces, and geographies. This fluid representation of race which contrasts with its essentialization in certain Pan-Africanist tropes enables us to question Gilroy's Atlantic framework which has introduced a different hierarchy within people of African descent.

Gilroy's inscription of the Black experience into the modern Western framework creates an ethnic hierarchy that undermines Pan-African unity. his use of the slave ship as a marker of modernity introduces a gap between Africa and its diaspora and freezes people of African descent's cultural differences into a decalage, that is, "a difference or gap in time (advancing or delaying a schedule) or in space (shifting or displacing an object)" (Edwards, 2001, p. 65). It is precisely this decalage that Gilroy misreads as a starting point for Black modernity undermining its dual function as both a point of rupture and a point of linkage between continental and diasporic Blacks. As opposed to Gilroy, Du Bois finds a way to fill this gap through cultural tropes that disturb the hierarchization of people of African descent into modern and non-modern subjects. That is precisely why Wright argues in *Physics of Blackness: Beyond the Middle Passage Epistemology* (2015) that:

> In his writing, Du Bois notes a birthplace in America for his body with two souls (an American, a Negro), but Africa arrives as a verb (to Africanize), a set of practices that could be deployed to change America – reinterpellate Americanness, so to speak, through an alternative epistemology. (p. 51)

In Du Bois's work, claiming Africanness is a corrective measure that not only interrogates the static, vertical, and hierarchized racial relationships within the American nation-state, but it also introduces a fluid, horizontal, and multilayered understanding of *diasporic difference*. That is the possibility for people of African descent to question the modern Western framework's correlation of difference with lack of subjectivity and the reimagination of unity across differences. It is only along these lines that Pan-Africanism can be reenacted as a theory of difference in which racial identities are envisioned as an unstable category, the meaning of which is determined by Black communities' positionalities in time and space. It is for this reason that Du Bois's understanding of race evolved from an America-centered theory of essentialism to a global sociocultural signifier. His ideological understanding of race in America is the starting point of a Pan-Africanism that materialized itself in his economic, political, and cultural relationship with people of African descent across the continent and the diaspora. In *The Negro* (2018), he argues that "race is a dynamic and not static conception, and the typical races are continually changing and developing, amalgamating and differentiating" (p. 9). Thus, Du Bois's experience in the United States, his global activism, and sense of an African cultural belonging enable him to transcend essentialist representations of race and claim its sociocultural significance. His transformative understanding

6 This term is borrowed from Stuart Hall's essay of the same title where he discusses race as an unstable category that changes meaning depending on the cultural context.

of the concept of race should also be applicable to different Black communities characterized by their heterogeneity in terms of ethnicity, gender, class and cultural geography.

Du Bois' culturalist conception of race – if not ethnicity – displays a Pan-Africanist ideology that realigns the movement with contemporary manifestations of difference in the global Black world. Although he was more interested in forging an inclusive nationalism that displaces the modern Western framework, his complex, yet at times controversial, intellectual engagements with race and culture show that his ultimate objective remains the celebration of difference. Nonetheless, Du Bois' understanding of difference was always compromised by his obsession with the Black condition in the United States. It is precisely why Kwame Anthony Appiah (1985) argues that:

> Du Bois's antithesis is the acceptance of difference, along with a claim that each group has its part to play; that the white race and its racial Other are related not as superior to inferior but as complementaries; that the negro message is, with the white one, part of the message of humankind. (p. 25)

Despite these racial controversies, it is arguable that Du Bois' philosophy underscores the political potential that Pan-Africanism can exercise within modern Black communities. Its political and cultural virtues can be reimagined along the lines of difference, but one that is contingent upon an interactive, intersubjective, and transnational engagement with modern Black experiences at a global scale.

Pan-Africanism, Afropolitanism, and Global Blackness

The emergence of a new African diaspora in the United States and Europe not only nuances Gilroy's concept of the Black Atlantic but further complicates the significance of race in the construction of global Blackness. Contemporary politics of difference and cultural pluralism displace traditional racial ideologies and frame cultural belonging along the lines of transnationalism. That is precisely why, diaspora, as argued, remains an important framework through which Pan-Africanism can be reinvented. *Diasporic difference* not only questions the linear narrative of the modern Western framework, but it also presents cultural dislocation as the new condition of Black life and diversifies representations of Blackness in the contemporary era. As Yogita Goyal (2017) argues:

> Older models of diaspora, from pan-African to Atlantic ones, did often implement US hegemony as Africa continued to be narrated in terms that prioritized diasporic needs and assumptions. But now the new diaspora writes back and advances the conversation beyond pan-Africanism, Bandung humanism, Gilroy's black Atlantic, or Brent Edward's practice of diaspora. (p. 259)

While these different discourses on Blackness reinforce the triangular representation of modern Black experiences, their continuous, yet discordant, engagements with the reality of race evoke shifting performances of identity that echo pan-African ideals in different ways. A broader consideration of the modern Black experience – Gilroy's middle passage epistemology, Du Bois's redemptive Pan-Africanism, and Afropolitanism's disruption of the single story – unveils constructions of Africanness that enable us to read Pan-Africanism as a postnational instantiation of global Blackness rather than a provincialist and racialist movement.

The significance of pan-Africanism in the twenty-first century requires transnational engagements with the notion of difference that interrogate the canonization of the singular story of the Black diaspora founded on the Black Atlantic framework. The contemporary dislocation of the Black diaspora in different corners of the world shows that *diasporic difference* conflates discourses and timelines that resist monolithic representations of Blackness. As stated, Pan-Africanism and Afropolitanism are often presented as two different moments in the Black intellectual tradition with completely different projects. While the former places race as the cultural bedrock of people of African descent's identities, the latter "re-signifies the master trope of transnational space and subjectivity" (Skinner, 2017, p. 6). Since, as our reading of Du Bois shows, race is a floating signifier, the struggle for the recognition of Black subjectivity visible in late nineteenth and early twentieth-century discourses on Africa takes a new turn in the twenty-first century. People of African descent's global mobility shifts representations of *diasporic difference* from their racial and transatlantic purview to a more transnational and global worldview. Skinner (2015) explains further that "under the sign of the Afropolitan, Africa and its peoples are not merely the targets of worldly intervention, but the site and agents of worldly knowledge and practice" (p. 23). This resignification of Africanness from its association with the trauma of displacement to a celebratory understanding of cultural dislocation unveils agency as an additional layer of resilience in Black counter-discourses of modernity. It signals that people of African descent's contemporary stories of mobility problematize race and nation as modern paradigms of identity and center difference as a manifestation of agency. In this instance, the performance of Africanness transcends essentialist engagements with the Black condition as it was advocated by late nineteenth and early twentieth-century cultural Pan-Africanists, and involves as well, a sense of self-determination, postcolonial subjectivity and transnational affinity, all of which, can be found in a critical engagement with the discourse of Afropolitanism.

The articulation of difference within communities of African descent displaces monolithic representations of the meaning of race, agency, and liberation in the global Black diaspora. As argued, the trope of Africanness has been used, though inconsistently within Black intellectual circles, to counter the discourse of white-supremacy. Its association with an essentialist definition of racial identity in the older African diaspora for the triumph of a racial Pan-Africanism is challenged by a postcolonial generation of Africana scholars, writers, and activists whose interrogation of white supremacy lies on a seemingly more complex rendition of narratives of belonging that undermine the modern Western framework, one of the epistemic foundations of the nation-state. For Goyal (2021), for example:

> Where Gilroy emphasized the history of violence and the memory of slavery as shaping a pained relation of Black Atlantic populations to the West, alienated from it, yet shackled to it, Afropolitans and Afropeans celebrate dislocation and entirely reject the model of trauma as constituting their identities. (p. 780)

This generation of Afropolitans characterized by a celebration of their self-described statuses as *cultural mutts* expresses their subjectivities at the interstices of different positionalities and localities which usually interrogate, yet are similarly challenged by, monolithic representations of the global aftereffects of slavery, colonialism, and transnational migrations. In "Bye-Bye Babar," Taiye Selasi (2005) explains the formation of Afropolitan identities as a process that happens

"along three dimensions: national, racial, cultural – with subtle tensions between them" (p. 10). This tension that reiterates decalage constitutes the bedrock of a variegated, multifocal, anti-essentialist, and supranational engagement with the world. While this Afropolitan representation of subjectivity postulates, as Selasi (2005) continues, that "nothing is neatly black or white," it presents Africanness itself as a cultural signifier that enables people of African descent to expose their sense of cultural difference as a fundamental constituent of their subjectivity.

People of African descent's tenuous relations with institutions of modernity such as the nation-state confirms the prevalence of a racialized global order in which the performance of Africanness participates in an effort to disarticulate the effects of global white supremacy. Although the different articulations of race in Pan-Africanism and Afropolitanism span different historical and socio-cultural contexts, representations of being and identity in each of these contexts should be conceived in the form of a shift rather than a break (Goyal, 2019). In each context, people of African descent, whether in an essentialist way or not, strategically deploy their racial, ethnic, and national identities to dismantle the racist foundations of the modern Western paradigm. They envision their identity from a certain essence (skin color, nationality, and roots) to articulate a political agency that will undermine the different manifestations of power exercised on Black bodies, cultures, and identities in the wake of modernity.

It is important to note, in conclusion, that contemporary debates on Pan-Africanism, Afropolitanism, Blackness and Diaspora transcend the essentialist/pluralist dichotomy. Each one of these concepts has a particular function in our contemporary engagement with Black experiences in modernity. Even though Pan-Africanism was originally theorized from an essentialist standpoint, it displays a racial politics of agency that interrogates the representation of modernity as a single story. While pan-African scholars such as Du Bois articulate this agency through cultural tropes to promote inclusion and the acceptance of difference within and beyond the modern nation-state, the Afropolitan generation uses these cultural tropes as placeholder that can connect them to the continent and help them overcome the anxieties of dislocation and (un)belonging within the modern nation-state. That is precisely why both of these discourses can be read as epistemic tools that allow the framing of Blackness as an Afro-diasporic concept that creates the conditions for people of African descent's liberation from the shackles of Euro-modernity. Under the larger umbrella of diaspora, Pan-Africanism and Afropolitanism can both be imagined as modes of performing identity that interrogate the modern nation-state's constrictive authority while showing the dysfunctionalities of a capitalist world system in which both the racial and postcolonial states undermine the subjectivity and agency of people of African descent.

Bibliography

Adi, H. (2018). *Pan-Africanism: A history*. Bloomsbury Publishing.

Appiah, K. A. (1985). The Uncompleted Argument: Du Bois and the Illusion of Race. *Critical Inquiry*, *12*(1), 21-37.

Appiah, K. A. (1992). *In My Father's House: Africa in the philosophy of culture*. Oxford University Press.

Appiah, K. A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a world of strangers*. W. W. Norton & Company.

Balakrishnan, S. (2018). Afropolitanism and the End of Black Nationalism. Dans Delanty, G. (ed.), *Routledge International Handbook of Cosmopolitanism Studies*, (pp. 575-585). Routledge.

Du Bois, W.E.B. (1940). *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*. (Gates, H. L. Ed). Oxford University Press.

Du Bois, W.E.B. (2018). The negro (1915). IAP.

Du Bois, W.E.B. (2018). *Souls of Black Folk*. University of Massachusetts Press.

Edwards, B. H. (2001). The Uses of Diaspora. *Social Text*, *19*(1), 45-73.

Edwards, B. H. (2003). *The Practice of Diaspora: Literature, translation and the rise of Black Internationalism*. Harvard University Press.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*. Harvard University Press.

Gikandi, S. (2014). Outside the Black Atlantic. *Research in African Literatures*, *45*(3), 241-244.

Goyal, Y. (2014). Africa and the Black Atlantic. *Research in African Literatures*, *45*(3), 4-25.

Goyal, Y. (2017). We Need New Diasporas. *American Literary History*, *29*(4), 640-663.

Goyal, Y. (2019). *Runaway Genres: The Global Afterlives of Slavery*. New York University Press.

Goyal, Y. (2021). When was the Afropolitan? Thinking literary genealogy. *Journal of the Modern Language Association of America*, *136*(5), 778-784.

Hall, S. (2021). Race, the Floating Signifier: What more is there to say about "race". P. Gilroy & R. W. Gilmore (Eds.), in *Selected Writings on Race and Difference* (pp 359-373). Duke University Press.

Korang, K. L. (2001). As I Face America: Race and africanity in Du Bois's *The Souls of Black Folk*, C Fentenot & M M Alice (eds), in *W.E.B Du Bois and Race*, Mercer University Press, pp 166-186.

Pierre, J. (2012). *The Predicament of Blackness: Postcolonial Ghana and the Politics of Race.* University of Chicago Press.

Selasi, T. (2005) Bye Bye Babar. *The Lip Magazine*.

Skinner, R. T. (2015). An Afropolitanmuse. *Research in African Literatures*, *46*(2), 14-31.

Skinner, R. T. (2017). Why Afropolitanism matters. *Africa Today*, *64*(2), 2-21.

Sterling, C. (2015). Race Matters: Cosmopolitanism, Afropolitanism, and Pan-Africanism via Edward Wilmot Blyden. *The Journal of Pan African Studies*, *8*(1), 119-145.

Thiam, C. (2023). *Epistemologies from the Global South: Negritude, Modernity and the Idea of Africa*. University of KwaZulu-Natal Press.

Wright, M. M. (2004). *Becoming Black: Creating Identity in the African Diaspora*. Duke University Press.

Wright, M. M. (2015). *Physics of Blackness: Beyond the Middle Passage Epistemology*. University of Minnesota Press.

Dans ce numéro, le fil iconographique s'élabore autour de l'émigration irrégulière au Sénégal.

Nous partageons ci-dessous les légendes des photos.

Œuvres :

Photo n°1 (1ère de couverture) : Au large, le bateau de surveillance du Frontex, le cerbère des Européens.

Photo n°2 : Série Thiaroye-sur-Mer, terre d'émigration : p. 29.

Photo n°3 : Série Thiaroye-sur-Mer, terre d'émigration. pp. 42-43.

Photo n°4 : Le poisson est rare et l'essence pour la pirogue coûte trop cher. p. 59.

Photo n°5 : « Il est bon d'avoir un vieillard dans le village », dit l'adage wolof à raison. Le vieux qui égrène son chapelet est le surveillant bénévole de la plage. Il murmure des louanges à Allah, tout en gardant l'œil sur la mer et ses fidèles. pp. 74-75.

Photo n°6 : Série Thiaroye-sur-Mer, terre d'émigration : p. 95.

Photo n°7 : 75 ans, bon pied bon œil, Mère Maty ne décolère pas contre le Destin. Les économies de toute une vie de labeur ont été englouties dans l'émigration clandestine. Elle a payé la périlleuse traversée à ses deux enfants, son gendre et un petit-fils. Seul Daour, le petit dernier de Mère Maty, est arrivé à bon port. Le gendre et le petit-fils ont été rapatriés. Adama, le grand frère de Daour, a « disparu ». 3 ans déjà ! Awa, la calebasse pleine de riz à nettoyer sur les genoux, se veut sereine. Dans un murmure, elle réconforte Mère Maty : « Ne t'en fais pas mère. Adama reviendra. C'est mon jumeau. Je le sens ». p. 123.

Photo n°8 : Elles sont mère, épouse, sœur de « clandestins » dont on a aucune nouvelle depuis bientôt 3 ans. Elles sortent, en habits de fête, de la réunion hebdomadaire de l'Association des clandestins rapatriés et familles affectées par l'émigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer. Elles cherchent peut-être, sur la plage et la crête des vagues, des traces ... pp. 150-151.

Photo n°9 : Que pense cet homme accoudé à une pirogue esseulée qui regarde la mer étale ? On ne le saura peut-être jamais. Mais il y a fort à parier que son regard s'arrête toujours sur le bateau de surveillance des Européens coalisés contre l'émigration clandestine. L'immobilité absolue de l'homme est un concentré de questions. p. 170.

Photo n°10 : Série Thiaroye-sur-Mer, terre d'émigration. pp. 206-207.

Photo n°11 : Pour dire le vrai, les pirogues de Thiaroye sont belles. Ici, les pêcheurs ont le sens artistique développé. La pirogue qui rentre file légère sur l'eau. Elle n'est pas chargée en poissons, pour sûr. p. 234.

Photo n°12 : Le marchand ambulant a du mollet. Le baluchon en bandoulière, il parcourt la plage où le client, comme le poisson, se fait rare. Hier, il était peut-être pêcheur. A temps nouveau, nouveau métier. p. 250.

Photo n°13 : Au quartier Mandiaye Diop, la demeure d'Aram Niang baigne dans la tristesse. Pape Amadou, le fils aîné, parti en pirogue pour l'Espagne, n'est pas revenu. Sa jeune épouse, une cousine germaine, s'accroche à la mère courage et apprend à être forte dans le malheur. Dans les yeux, l'espoir qui refuse de mourir. p. 284.

Photo n°14 : Série Thiaroye-sur-Mer, terre d'émigration. p. 311.

Photo n°15 (4ème de couverture) : À Thiaroye-sur-Mer, on est pêcheur de père en fils. Les gamins du village apprennent tôt le métier. Ils ont déjà le pied marin et s'amusent follement. Rêvent-ils de Barcelone ? Peut-être, car de plus jeunes ont cédé aux sirènes du «Mbëkk mi » ... p. 312.



@Boubacar Touré Mandémory, photo n°14.



Prix: 10 000 FCFA / 45 € / 300 MAD